BR
121
H8
1901
GTU
Storage

Library of the
Church Divinity School
of the Pacific

No. Class
Ex Dono Rev. F. C. Grant Library
Date 1961

Library of the
Church Divinity School
of the Pacific

Die

Bedeutung des Todes Jesu

nach seinen eigenen Aussagen auf Grund der synoptischen Evangelien

---

Inaugural-Dissertation

die nebst den angefügten Thesen

zur Erlangung

der theologischen Licentiatenwürde

mit Genehmigung der

hochwürdigen theologischen Fakultät der vereinigten

Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg

am 4. Februar 1901 vormittags 11 Uhr

in der Aula

öffentlich verteidigen wird

Dr. phil. Georg Hollmann

cand. min.

Opponenten:

Herr Oscar Seele, cand. min.

Herr Paul Gerhard Koch, stud. theol.

Halle a. S.

1901.

Druck von H Laupp jr in Tübingen.

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY 1962

CHURCH DIVINITY SCHOOL of the PACIFIC LIBRARY

mässige Konstruktion und einseitige Betonung bestimmter Gedankenkomplexe vorliegt, ist mehrfach anerkannt worden[1]. Vor allem aber muss auffallen, dass gegenüber den sonstigen neutestamentlichen, vornehmlich paulinischen Stellen, die sich mit der Bedeutung dieses Todes beschäftigen, die eigenen Aussagen Jesu entschieden zu kurz kommen. Abgesehen von einigen allgemeineren wertvollen Ausführungen über Heilswert und Notwendigkeit des Todes Christi[2] wird nur die Stelle vom λυτρον etwas eingehender erörtert[3]; das Abendmahl ist nur ganz kurz berührt[4], andere wichtige Fragen, besonders die nach der Bedeutung der Schrift für das Bewusstsein Jesu in dem vorliegenden Falle, sind kaum gestreift[5]. Aehnliche Mängel begegnen uns aber auch bei dem Werke SEEBERG's. Muss es schon jedem auffallen, dass hier eine biblisch-theologische Untersuchung über den Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung einsetzt mit dem Hebräerbrief und über die Schriften des Johannes, Paulus, Petrus und die Akten zu den Synoptikern hinabgeht, so lässt vollends der nicht ganz dreissig Seiten lange Abschnitt über die Synoptiker (gegen 341 vorangehende Seiten) den an dem Werke KÜHL's hervorgehobenen Mangel erkennen. Hiermit ist die Berechtigung einer Untersuchung über die Bedeutung des Todes Christi, die gerade die eigenen Aussagen Jesu zu ihrem Gegenstande macht, gegeben. Und dies um so mehr, je weniger die beiden neuen Erörterungen, die von französischen Theologen unserem Gegenstande gewidmet sind[6], den Ansprüchen genügen, die man stellen muss.

---

[1] HÄRING, Zur Versöhnungslehre p. 21. KAFTAN, Theol. Litt. Zeit. 1890 p. 400 f.

[2] p. 130—133 und 190—204.

[3] p. 87—94. [4] p. 76. [5] p. 103 und 115.

[6] BABUT, La pensée de Jésus sur sa mort d'après les évangiles synoptiques, Alençon 1897 bietet für die Vorfragen eine ganz eingehende Erörterung. Dagegen fehlen der eigentlichen Untersuchung neue Gesichtspunkte, die irgendwie als Förderung der Forschung in Betracht kommen könnten. Der auf der allgemeinen Pastoralkonfe-

Die folgende Arbeit hat vor allem den Versuch gemacht, einen neuen gesicherten Ausgangspunkt für die Untersuchung zu gewinnen. Der Hauptfehler aller bisher über das vorliegende Gebiet angestellten Erörterungen lag darin, dass man ein festes Ergebnis von so unbestimmten und umstrittenen Perikopen wie der λυτρον-Stelle und den Abendmahlsworten zu gewinnen suchte, Stellen, die, wie wir sehen werden, nur durch Zuhilfenahme der Hypothese auf die Höhenlage einer bestimmt umgrenzten Aussage gebracht werden können. Je mehr nun diese Stellen der Vermutung freies Feld boten, desto mehr musste versucht werden, die vorhandenen Möglichkeiten wenigstens nach Kräften einzuschränken. Die Darlegungen des ersten Kapitels der Hauptuntersuchung werden zeigen, auf welchem Punkte dieses Resultat erreicht werden kann. Eine neue Begründung für das Verständnis der λυτρον-Stelle wird das dort gewonnene Ergebnis bestätigen. Dadurch, dass ich mich nicht auf die zunftmässigen Grenzen des Neuen Testaments beschränkt habe, hoffe ich die ganze Abhandlung auf breiteste Basis gestellt zu haben.

Die Arbeit zerfällt in zwei Hauptteile. Der erste behandelt folgende Vorfragen: 1) Können wir überhaupt noch

---

renz in Paris gehaltene Vortrag von DE VISME, Ce que Jésus a pensé de sa mort (Revue de Théol. et des questions religieuses ed. Bois, Montauban 1899 p. 353—406) will zwar eine étude historique et exégétique sein, nähert sich aber mehrfach der erbaulichen Betrachtung und dem Predigtstil. Der Verfasser, der hauptsächlich aus BABUT geschöpft hat, legt seiner Abhandlung ausser den synoptischen Evangelien auch das Johannesevangelium zu Grunde. Für den hierbei eingenommenen Standpunkt sind charakteristisch folgende Sätze: „Je sais fort bien, qu'il ne saurait plus être question d'une harmonie des quatres évangiles telle qu'on la comprenait autrefois. Mais il y a une harmonie plus haute et plus vraie, à laquelle le croyant ne saurait renoncer." Der Artikel von ERNEST MARTIN, La mort de Jésus-Christ (Revue de Théologie et de Philosophie ed. Vuilleumier et Astié 1889 p. 51—62) bietet lediglich eine dogmatische Abhandlung und kommt daher nicht in Betracht.

die Meinung Jesu in der vorliegenden Frage wissenschaftlich feststellen? 2) Hat Jesus sein Leiden und seinen gewaltsamen Tod im voraus geahnt oder als notwendig erkannt? 3) Musste Jesus seinem Tode eine besondere Bedeutung beimessen? Der zweite Teil, der die eigentliche Hauptuntersuchung darstellt, behandelt in drei Kapiteln 1) die Bedeutung der Schrift, speziell die Einwirkung von Jes. 53 in der vorliegenden Frage, 2) die λυτρον-Stelle, 3) das Abendmahl. Eine kurze Schlussbetrachtung fasst die Resultate zusammen.

I. Vorfragen.

1.

Ehe wir uns der eigentlichen Hauptuntersuchung zuwenden können, sind einige Vorfragen zu erledigen, deren Vorwegnahme der Klarheit und Geschlossenheit der dann folgenden Ausführungen zu gute kommen wird. Logisch wie sachlich kommt zuerst die Frage in Betracht: „Ist es uns möglich, die Meinung, die Jesus über seinen Tod hatte, wissenschaftlich zu eruieren?“ Diese Frage fällt zusammen mit der weitergreifenden: „Sind wir überhaupt noch im Stande, Worte und Thaten Jesu geschichtlich festzustellen?“ Dass die Antwort, mag sie nach der einen oder anderen Seite hin ausfallen, von fundamentalster Bedeutung ist, liegt auf der Hand. Es kann nicht meine Absicht sein, im folgenden diese Frage in ihrer ganzen Ausdehnung zu behandeln, da das weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausführen würde. Manchem dürfte es überhaupt unangebracht erscheinen, eine Erörterung hier voranzustellen, die man ebensogut vor jede geschichtliche Untersuchung zum Leben Jesu setzen könnte. Aber abgesehen davon, dass dies selten genug geschieht und es vielleicht ganz zweckmässig ist, wenn

es einmal geschieht, für mich liegt darin eine spezielle Veranlassung, dass SEEBERG in seinem Werke über den Tod Christi sehr energisch und mit näherer Begründung die oben gestellte Frage verneint hat. Ich beschränke mich daher auf die Auseinandersetzung mit diesem Gelehrten [1].

Da Jesus selbst nichts schriftlich hinterlassen hat und wir seine Worte nur durch die Aufzeichnungen anderer, Späterer kennen, so kann, nach SEEBERG's Meinung, „mit Sicherheit nicht festgestellt werden, welches die Gedanken Jesu gewesen sind, sondern nur, wie seine Gedanken von seinen Jüngern bezw. von der ältesten Gemeinde verstanden worden sind“ [2]. Möglich ist es zwar, dass diese Ueberlieferung mit der wirklichen Meinung Jesu übereinstimmt, aber es fehlt uns jede Garantie dafür. SEEBERG macht hierbei eine doppelte Unterscheidung. Man könne weder die Echtheit noch die Unechtheit der Worte Jesu feststellen, und selbst bei anscheinend echten Worten könne man nicht konstatieren, ob sie nicht missverstanden seien. Dies scheint auf den ersten Blick eine unanfechtbare Position zu sein, die ausserdem noch den Eindruck strengster Wissenschaftlichkeit macht. In Wirklichkeit tritt aber in diesen Ausführungen, wie bereits BALDENSPERGER in seiner Rezension mit Recht bemerkt hat [3], ein trauriger Skepticismus zu Tage,

[1] Die von SEEBERG eingeschlagene Richtung wurde inauguriert durch KÄHLER, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. 1. Aufl. 1892. 2. Aufl. 1896. cf. auch E. CREMER, Die stellvertretende Bedeutung der Person Jesu Christi 1892 p. 28. BABUT, der E. CREMER gegenüber von einem „cercle vicieux apparent“ spricht, „dont les sceptiques d'une part et les hommes d'autorité de l'autre ne doivent point se hâter de triompher“ meint: la recherche, qui ne va qu'au fait, la critique qui s'arme de l'unique scrupule de l'exactitude, sont frappées devant la personne de celui, que les chrétiens appellent leur Seigneur d'une radicale inaptitude“ (p. 12). Das, was BABUT sonst zu diesem Punkte ausführt, ist recht belanglos. Er verlangt von der Kritik nicht „une croyance précise, historique ou métaphysique“, sondern „une disposition morale“ (p. 11).

[2] SEEBERG p. 342. [3] Theol. Litt. Zeit. 1896 p. 396.

der zwar in unserer Zeit psychologisch sehr wohl begreiflich, aber deshalb noch lange nicht berechtigt ist. SEEBERG ist allerdings in der Lage, alle etwaigen bedenklichen Konsequenzen seiner Position zu beseitigen. Dafür, dass die uns von den Synoptikern überlieferten Worte Jesu doch seine Meinung treffen, hat SEEBERG zwei Gründe, von denen mir auf dem letzteren der eigentliche Accent zu liegen scheint[1]. Der eine ist die Einigkeit der neutestamentlichen Brieflitteratur, unserer ältesten Zeugen, über den Zweck, mit dem Jesus in den Tod gegangen — deshalb die merkwürdige Anordnung des Stoffes, die wir im Eingang erwähnten, und die Messung der synoptischen Aussagen an den aus den Briefen festgelegten Resultaten — der andere ist das testimonium spiritus sancti in unserem Herzen, unsere persönliche Glaubenserfahrung, die uns für die Richtigkeit des von der Urgemeinde als Absicht Jesu bei seinem Tode Berichteten garantiert[2]. Sehen wir hier ganz davon ab, ob diese Umbiegung der anfänglich skeptischen Betrachtungsweise in eine völlig andere Richtung möglich ist, ob sie das wirklich leistet, was sie leisten soll, jedenfalls ist es von durchschlagender Wichtigkeit für die folgende Arbeit, den skeptischen Voraussetzungen selbst die Antwort nicht schuldig zu bleiben. Wir fragen: „Giebt es Instanzen, die es doch als möglich erscheinen lassen, die wirkliche Meinung Jesu aus den synoptischen Berichten zu erkennen“?[3]

Es ist richtig, Jesus hat nichts Schriftliches hinterlassen; wir wissen von ihm nur durch Berichte späterer Christen. Aber derartige Fälle sind in der Geschichte etwas ganz Gewöhnliches, und nur durch Verkennung der Beschaffenheit geschichtlichen Wissens kann man daraus skeptische

---

[1] BALDENSPERGER hebt in der angeführten Rezension nur den ersten Punkt hervor.

[2] SEEBERG p. 344—346.

[3] Diese Frage ist nicht, wie das häufig geschieht, mit der andern zu vereinerleien, ob wir in der Lage sind ein Leben Jesu im Sinn einer wirklichen Biographie zu schreiben. Das würde ich verneinen.

Folgerungen ziehen. Misst man allerdings, wie SEEBERG es thut, geschichtliche Betrachtung mit dem Massstabe mathematisch-logischer Stringenz, so wird dabei übersehen, dass dieser Grad der Evidenz nur einem ganz geringen Bruchteil der historischen Erkenntnis zukommt. Nur dort, wo wir, um mit H. v. SYBEL zu reden, „Reste der Ereignisse selbst“ [1] vor uns haben, wo wir uns mitten in dem Geschehen befinden, nur dort kann von einer unmittelbaren Gewissheit die Rede sein [2]. Auf dem gesamten andern Gebiet des Berichts, der Erzählung über geschichtliche Ereignisse kommt sowohl bei Originalberichten wie bei solchen aus zweiter oder dritter Hand sofort der subjektive Faktor in Betracht; denn es kann nicht geleugnet werden, „dass kein objektiver Thatbestand durch die Auffassung und Darstellung eines Menschengeistes hindurchgeht, ohne aus der Substanz dieses Geistes mehr oder minder erhebliche Umwandlung zu erleiden“ [3]. Damit ist aber mathematisch-logische Evidenz unmöglich gemacht. Doch es hiesse die Geschichtswissenschaft aufgeben, wenn man deshalb auf gesicherte Erkenntnis verzichten wollte. Gerade hier entspringt die innere Notwendigkeit der Kritik, die durch genaue Prüfung und Vergleichung der Berichte auf Grund der allgemeinen Normen menschlichen Wesens und gesetzmässiger, kausaler Verkettung die ursprüngliche Wirklichkeit zu ermitteln sucht [4]. Die Gewinnung der Wahrheit auf diesem

---

[1] Ueber die Gesetze des historischen Wissens 1864 (cf. Vorträge und Aufsätze 1874 p. 1—20) p. 6.

[2] Gemeint ist das kleine Gebiet der Urkunden, Akten, Depeschen und zum Teil der Denkmäler, sofern sie Bruchstücke des historischen Geschehens darstellen.

[3] SYBEL p. 7.

[4] SYBEL p. 9: „Aus der Erzählung nun auf die erste Form des Eindrucks und aus diesem auf die Gestalt der Thatsache zurückzuschliessen, die Zuthaten und Aenderungen der subjektiven Einwirkung zu beseitigen und dadurch den objektiven Thatbestand wiederherzustellen: das ist nach seinem umfassendsten und präzisesten Ausdruck das Geschäft der historischen Kritik.“

Wege ist mühsam, aber dieser Weg ist der einzig mögliche, und er führt auch zum Ziel. Denn wenn auch die Kritik selbst wieder von solchen getrieben wird, die keineswegs den Anspruch auf Unfehlbarkeit machen können, so giebt es doch eine allmähliche Selbstberichtigung der Kritik, die, wenn auch durch manche Zickzackbewegung hindurch, mehr und mehr das bleibend Wahre herausstellt. Lediglich auf dem kritischen Wege kann man daher wie in tausend anderen Fällen so auch bei der Person und dem Leben Jesu durch Schritt für Schritt fortschreitende und gegenseitig sich kontrollierende, mühevolle Arbeit zu Ergebnissen gelangen, die zwar nicht absolute, mathematische Gewissheit haben, wohl aber den Grad von Wahrscheinlichkeit, „mit welchem die Geschichtswissenschaft auf jedem Felde sich begnügt, weil sie sonst überhaupt nicht existieren könnte“ [1]. Man täuscht sich, wenn man bei dem Leben Jesu die Situation deshalb als besonders ungünstig hinstellt, weil wir nur spätere Berichte haben. Die Unterschiede sind hierbei nur graduell. Auch bei Originalberichten der in Betracht kommenden Personen muss man genau so wie bei Berichten Späterer ein Doppeltes stets untersuchen, nämlich einmal die Ehrlichkeit der Berichterstatter und sodann das Vermögen, das wirklich zum Ausdruck zu bringen, was sie darstellen wollten. Ein Manquo in der einen oder anderen Hinsicht kann bei Originalberichten so gut wie bei solchen aus zweiter Hand vorhanden sein. Freilich ein gradueller Unterschied bleibt insofern, als die Späteren bei Voraussetzung ihrer Ehrlichkeit und ihres schriftstellerischen Vermögens doch durch ihre zeitliche Distanz von den Ereignissen nur aus einem Strome schöpfen können, in den bereits trübende Zuflüsse eingegangen sind. Aber auch hier erhellt nur die Notwendigkeit der Kritik, die aus der Mischung die reinen Elemente auszuscheiden hat. Und bei dieser kritischen Arbeit hat auch die von Seeberg so arg mitge-

[1] Brandt, Ev. Gesch. p. IX.

nommene Phantasie ihre volle Berechtigung. Gewiss soll sie nicht „auf den Thron gesetzt“ [1] werden; aber mitdienen muss sie. Nur wenn man sich in die historische Situation, in die Empfindungen und Gedanken der handelnden Personen hineinzuleben versteht, nur dann kann man hoffen, zu dem Ziel einer Rekonstruktion der Wirklichkeit zu gelangen, das sonst durch alle philologisch-exegetische Arbeit nicht erreicht wird.

Wenn man so auf kritischem Wege auch von dem Leben Jesu eine wissenschaftliche Kenntnis gewinnt, so gewinnt dann zugleich der wahre Forschungstrieb seine volle Befriedigung, der Trieb, der sich nicht unterbinden lässt, sondern immer wieder mit elementarer Gewalt hervorbricht hin zu den Anfängen, zu den letzten treibenden Kräften.

Nur in aller Kürze möchte ich noch darauf hinweisen, dass auch von einer ganz entgegengesetzten, nämlich ausgesprochen kritischen Seite her die Frage, ob wir Jesu Meinung über seinen Tod noch feststellen können, mit einem Nein beantwortet wird. Die Begründung, die diesem Nein gegeben wird, ist ebenfalls eine ganz andere. Das, was uns in den Evangelien an Aussprüchen Jesu über seinen Tod berichtet wird, giebt nicht seine eigene Meinung wieder, weil es in Wirklichkeit dogmatische Konstruktion ist, so zu sagen das höchste von der christlichen Gemeinde erreichte Verständnis dieses Todes. Als Hauptvertreter dieser Richtung können wir W. Brandt in seiner „Evangelischen Geschichte“ ansehen. Gewiss wird man gegen den Grundsatz Brandt's, dass eine ernste wissenschaftliche Untersuchung den Inhalt der Tradition daraufhin untersuchen muss, „inwiefern derselbe aus dem Glauben, dem die christliche Gemeinde sich bald nach dem Tode ihres Herrn in Ansehung seiner Person hingegeben hat, zu erklären ist“ [2], nichts einzuwenden haben. Aber wenn irgend wo, ist ge-

---

[1] Seeberg p. 343.

[2] Brandt, Ev. Gesch. p. 85.

rade hier die grösste Vorsicht geboten, Vorsicht, nicht aus irgend welchem kirchlichen Beweggrund, sondern im historischen Interesse selbst. Ich finde diese Vorsicht bei BRANDT und auch sonst in der neueren Litteratur nicht immer beobachtet. Dass die Gefahr eigener Konstruktion, der Uebertragung von an und für sich durchaus Möglichem in die Wirklichkeit gerade hier sehr nahe liegt, wird jeder a priori zugeben [1]. Unsere Stellungnahme gegenüber dieser Richtung kann nicht von vornherein festgelegt werden; denn die Möglichkeit christlicher Fiktionen, späterer Uebermalungen, Wucherungen und legendarischer Fortbildungen ist selbstverständlich vorhanden, und ihre Wirklichkeit kann an einer Reihe von Punkten nicht geleugnet werden. Es ist demnach hier von Fall zu Fall unter genauer und vorsichtiger Abwägung aller Instanzen zu entscheiden.

2.

Hat Jesus sein Leiden und seinen gewaltsamen Tod im voraus geahnt oder als notwendig erkannt, das ist die zweite Frage, die wir beantworten müssen. Sollte sie verneint werden, so käme damit die Untersuchung über die Bedeutung des Todes Jesu nach seinen eigenen Aussagen von vornherein in Wegfall.

Der rocher de bronce, von dem jede Erörterung — hierin stimmen die meisten Exegeten überein — ausgehen muss, ist die Messiasdeklaration zu Caesarea Philippi [2]. Zu der mit dieser Proklamation bei allen drei Evangelisten in engster Verbindung stehenden Belehrung Jesu über sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung bemerkt Mc ausdrücklich: και ηρξατο διδασκειν αυτους [3], „und er ‚fing an' sie zu lehren", was Mt. richtig dahin verdeutlicht: απο τοτε ηρξατο ο Ιησους δεικνυειν [4] κ. τ. λ. Die Leidensverkündigung

[1] Man vgl. bei BRANDT besonders p. 477 im Text und auch die Anm. 1.

[2] Mc 8, 27—33; Mt 16, 13—23; Lc 9 18—22.

[3] V. 31. [4] V. 21.

Jesu beginnt bei Caesarea Philippi[1]. Dass sie sich gerade an den Höhepunkt der Wirksamkeit Jesu anschliesst, an den Augenblick, da der Wortführer der Jünger den Herrn als Messias bekennt, das ist durchaus verständlich, ja man kann fast sagen notwendig. In dem Moment, da der Wortführer der Jünger den Meister als Messias bekannte und ihm damit das höchste Prädikat des Nationaljudentums beilegte, musste Jesus zugleich deutlich bekunden, dass er dieses Prädikat nicht in der üblichen, volkstümlichen Weise auf sich beziehen konnte. Messias wollte er sein, aber ein Messias, der in den Tod gehen wird, für den Juden die stärkste contradictio in adjecto, die es geben konnte. Darin lag deutlich der energische Verzicht auf die glanzvolle Rolle des siegreichen Herrschers, ein Verzicht, den Jesus zum Ausdruck bringen musste, wenn er nicht falschen Vorstellungen seiner Jünger Vorschub leisten wollte. Gegenüber der einheitlich von den Synoptikern bezeugten, innerlich aufs beste begreiflichen Zusammenschliessung der Messiasdeklaration mit der ersten Leidensverkündigung wird es sehr schwierig, mit Beyschlag[2] erst in der Verklärungsgeschichte eine erste Entscheidung in betreff des geahnten Leidenskampfes zu erblicken[3].

---

[1] So Hase p. 484. Babut p. 18. Holtzmann, N. Th. I, 285 und zahlreiche andere.

[2] L. J. II, 302—304.

[3] Jesus kann nach Beyschlag p. 305 Anm. nicht über etwas geredet haben, „womit er selbst noch nicht im Reinen war, und wäre er schon vorher über seine durch den Tod hindurch zu erringende Verklärung im Reinen gewesen, so hätte die Verklärungsgeschichte für ihn keinen Sinn“. Abgesehen davon, dass diese Argumentation einen Zirkelbeweis darstellt, sie fällt mit der Auffassung der Verklärungsgeschichte, die in Lc 9, 31 das eigentlich Wichtige erblickt, obwohl in diesem Verse wie dem folgenden eine singuläre, nur als spätere Bereicherung anzusehende Nebentradition gegenüber Marc. vorliegt. Die Deutung der Verklärungsgeschichte als objektiver Vision ist von so vielen inneren Schwierigkeiten gedrückt, dass es geratener sein dürfte, den legendarischen Charakter der ganzen Erzählung anzuerkennen.

Eine von dem Dargelegten principiell verschiedene Stellung nimmt Holsten ein. Er ist der Ueberzeugung, dass Jesus erst in den Abendmahlsworten von der Notwendigkeit und Heilsbedeutung seines Todes gesprochen habe, und auch hier seien es nur Gedanken des Augenblicks gewesen, „ein in den Boden des Bewusstseins gesenkter Keim“ [1]. Also nicht am Ausgang seiner galiläischen, sondern erst kurz vor der Beendigung seiner jerusalemischen Wirksamkeit habe Jesus den Gedanken seines Todesleidens gefasst. Wenn Holsten aber immer wieder den „unlösbaren Widerspruch des Gebets in Gethsemane mit der Annahme, dass Jesus die göttliche Notwendigkeit seines Todesleidens schon am Ende der galiläischen Wirksamkeit verkündet habe“ [2], ins Feld führt, so beweist das nur, dass man noch immer nicht versteht, den bei aller religiösen Einzigartigkeit echt menschlichen Charakter Jesu zu würdigen, sondern es vorzieht, ihn nach den Massstäben einer abstrakten, für die tiefsten seelischen Erschütterungen empfindungslosen Logik zu beurteilen. Aber „Jesus müsste kein echter Mensch gewesen sein, wenn ihn die Schrecken des unmittelbar nahen Todes nicht wenigstens für Augenblicke erschüttert und ihm das Gebet entpresst hätten, ob nicht allen widersprechenden Mächten zum Trotz Gott ihm die bangste Stunde ersparen könnte“ [3]. In der That, das ist echt menschlich, wenn sich darin auch menschliche Schranke und Unvollkommenheit zeigt. Holsten dagegen findet gerade in dem Gethsemanegebet das in Jesu lebendige Bewusstsein, dass sein Todesleiden „nicht der messianische Heilszweck Gottes in der Heilsökonomie“ [4] sein könne, und fügt hinzu: „Wie hätte er dann um Abwendung desselben bitten können“. Sehr charakteristisch! Das wäre allerdings das Vollkommene gewesen, dass Jesus in der Erkenntniss der Notwendigkeit

[1] Zum Ev. p. 179.
[2] p. 190 cf. auch p. 155, 163, 167, 176, 178.
[3] Grafe, Die neuesten Forschungen p. 134 f.
[4] Zum Ev. p. 176.

seines Todes auch das Gebet, den Kelch eventuell doch noch ihm zu ersparen, unterlassen hätte; das wäre vollkommen gewesen aber zugleich übermenschlich. Wir erkennen aber gern die Schranke an, die uns gerade das echt menschliche Wesen Jesu enthüllt, und fügen nur noch das kürzlich von SCHMIEDEL gesprochene, schöne Wort hinzu: „Wer sich traut in solcher Lage stärker zu sein als er, der werfe den ersten Stein auf ihn“ [1]. Unter dieselbe Betrachtung ist auch das Kreuzeswort: „Mein Gott, mein Gott warum hast du mich verlassen?“ zu stellen. Auch die sonstigen Argumente, die HOLSTEN anführt, leiden durch die allzuscharfen logischen Distinktionen, die der Mannigfaltigkeit der hier vorhandenen Momente und ihrer Verknüpfung keineswegs gerecht werden. So wirft HOLSTEN die Frage auf: „Warum verstehen die Jünger vor dem Tode nicht, während sie nach demselben sofort verstehen?“ [2] Aber hierbei wird übersehen, dass das Verständnis der Jünger, wie das erste Kapitel der Hauptuntersuchung zeigen wird, keineswegs sofort nach dem Tode Christi im Sinn des 53. Kap. des Jesaia diesem Tode stellvertretende Sühnbedeutung beilegte, dass hier vielmehr eine deutlich erkennbare Entwicklung vorliegt. Ueberdies wird zweierlei unbeachtet gelassen, einmal, dass vor dem wirklich eingetretenen Tode Jesu der für das damalige jüdische Denken unerträgliche Gedanke eines leidenden und sterbenden Messias das Verständnis aufs äusserste erschwerte, sodann, dass nach der brutalen Thatsache dieses Todes notgedrungen ein Verständnis desselben gesucht werden musste, wenn man nicht den Glauben an das Messiastum Jesu aufgeben wollte. In Bezug auf Jesus selbst stellt HOLSTEN das Dilemma: „entweder wollte Jesus oder konnte Jesus seinen Jüngern vor seinem Tode das Rätsel seines Leidens und Todes nicht lösen“ [3]. Dies trifft nur zu, wenn man die synoptische Dar-

---

[1] SCHMIEDEL, Die neuesten Ansichten p. 139.
[2] l. c. p. 170. [3] l. c. p. 171.

stellung in jeder Beziehung für authentisch hält. Stellen wir uns dagegen den wirklichen Hergang so vor, dass Jesus zuerst nur das dunkle Geschick ahnt, dass diese Ahnung dann unter inneren, seelischen Kämpfen fester und fester wird und endlich in die Ueberzeugung von der Unvermeidlichkeit eines gewaltsamen Todes übergeht, so verliert jenes Dilemma seine Berechtigung, zumal wenn man die Ausführungen über die Verständnislosigkeit der Jünger, die durch ihre jüdischen Anschauungen gegeben war, hinzunimmt. Es begreift sich vielmehr dann durchaus, dass Jesus zunächst nur auf das Kommende hingewiesen und erst später auf Grund selbst errungener völliger Gewissheit von der Bedeutung seines Todes geredet hat. Dass diese Aussprüche so selten sind, kann nur für den Schwierigkeiten bereiten der wie Holsten annimmt, dass Jesus die Bedeutung seines Todes, wenn sie sich auf andere erstreckte, notwendigerweise in der Linie des stellvertretenden Sühnopfers gefunden haben müsse. Holsten hat aber die in Betracht kommenden Worte Jesu nicht genauer untersucht. Sollte sich zeigen, dass Jesus nicht in diesem Schema gedacht hat, so würde die Neuheit seiner Gedanken es bei dem Drang der Ereignisse sehr begreiflich machen, dass nur kurze Schlaglichter auf das Dunkel von Golgatha fallen. Auch die scharfen Distinktionen Holstens zwischen den Leiden des Messias und seinem Todesleiden[1] und zwischen der dogmatisch-religiösen und der historisch-religiösen Anschauung vom Tode Jesu[2] sind zum mindesten irreführend. Inbezug auf die erstere brauche ich nur auf die eingehenden Ausführungen Baldensperger's zu verweisen[3], die zweite wird bei dem letzten Abschnitt dieser Voruntersuchung noch kurz erwähnt werden. Endlich sei noch darauf aufmerksam gemacht, dass es Holsten auch nicht gelungen ist, die einheitliche synoptische Bezeugung der Thatsache, dass

[1] cf. besonders l. c. p. 185.
[2] besonders p. 173.
[3] Selbstbew. Jesu p. 155—168.

Jesus zu Cäsarea-Philippi begonnen hat, von seinem Tode zu reden, von seinem Standpunkt aus zu erklären. Wenn HOLSTEN darauf hinweist, dass gerade hier von der Notwendigkeit des Todes Jesu gesprochen werden musste, damit nicht die Jünger in falschen Voraussetzungen über das Messiastum Jesu befangen blieben, so trifft diese Reflexion wenigstens für Mt. nicht zu. Denn dieser Evangelist lässt die Jünger nicht erst bei Caesarea-Philippi, sondern schon nach dem Wandeln auf dem See[1] das Bekenntnis der Gottessohnschaft aussprechen, ohne dass dabei ein Hinweis von Seiten Jesu auf die Art seiner Messianität durch Bezugnahme auf seinen Tod erfolgte. Ueberhaupt muss man sagen, dass, wenn das dogmatische Interesse die Aussage über die Todesankündigung in Caesarea-Philippi verursacht hätte, unmöglich gesagt sein konnte, dass Jesus damals „angefangen" habe von seinem Tode zu reden. Denn das allerdings auch bei dem Tode Jesu in den Synoptikern, wie wir sehen werden, stark mitwirkende dogmatische Interesse hat zur Folge gehabt, dass Jesus so dargestellt wurde, als ob er von Anfang seiner Wirksamkeit an von seinem Tode gewusst und auf ihn hingedeutet hätte. Denn so haben die Evangelisten einen Ausspruch wie Mc. 2_{20} = Mt. 9_{15} = Lc. 5_{35} sicher verstanden. Zum Glück aber sind die Synoptiker nicht kritische Schriftsteller gewesen, denen es darauf ankam, ihre Angaben auszugleichen. Gerade durch den Widerspruch der dogmatischen Theorie, die Jesus von Anfang an auf seinen Tod hinweisen lässt, mit der Angabe, dass Jesus erst seit Caesarea Philippi begonnen habe, dies zu thun, tritt die Geschichtlichkeit der letzteren Angabe mit aller nur wünschenswerten Evidenz ans Licht.

Steht es somit fest, dass Jesus seit dem Ende seiner galiläischen Wirksamkeit zu den Seinen über seinen Tod geredet hat, so ist damit noch nicht die Frage beantwortet:

[1] Mt 14, 33.

„Seit wann hat er selbst an diesen Tod gedacht?“ Eins ist ja von vornherein ausgeschlossen, dass er den Gedanken an seinen Tod eben in dem Augenblick, in dem er ihn verkündigte, auch erst gefasst habe. Das wäre ganz unverständlich. Man wird also zu untersuchen haben, ob Jesus etwa von Anfang seiner Wirksamkeit an mit dem Gedanken eines gewaltsamen Todes vertraut war, oder ob ihm erst allmählich im Verlauf seines Lebens, vielleicht erst relativ spät, das Unabwendbare dieses Geschicks vor die Seele getreten ist. Wenn HASE davon spricht, dass vielleicht schon den Jüngling bei der Frage „nach der Kraft und Reinheit seines Unternehmens“ Todesbilder umschwebten, freilich nur als „Traumbilder seiner hohen Seele, als ethische Phantasieen“[1], so gehören derartige Erwägungen in das Gebiet blosser Vermutung, welches sich wissenschaftlichen Gründen und Gegengründen entzieht. Ohne Belang ist es ferner, wenn de Visme auf Mc. 1_{14} = Mt. 4_{12} hinweist. Diese Stelle berichtet nur — erst bei Mt. liegt eine leise Umbiegung vor —, dass Jesus öffentlich auftrat, als der Täufer vom Schauplatz abtreten musste. Nur durch Kombination mit Joh. 4_1 kann de Visme es zu stande bringen, dass Jesu Wirksamkeit begonnen haben sollte, sous le nuage, d'où devrait sortir la foudre, qui le tua, je veux dire, l'hostilité des Pharisiens[2]. Dagegen könnte als positiver Beweis dafür, dass Jesus bereits in der ersten Zeit seines Auftretens an seinen Tod gedacht habe, Mc. 2_{20} = Mt. 9_{15} = Lc. 5_{35} angeführt werden. Folgende Punkte kommen in Betracht: 1) Dass das Wort so, wie es vorliegt, auf den Tod Jesu geht, scheint mir sicher zu sein. „Der Weissagungston: ελευσονται ημεραι οταν ist bloss bei dieser Voraussetzung nicht abgeschmackt“[3]. Wenn nun BABUT be-

[1] Gesch. J. p. 482.

[2] DE VISME, Ce que Jésus a pensé de sa mort p. 357.

[3] JÜLICHER, Gleichnisreden Jesu II, 1899 p. 184. Dieser Weissagungston ist entscheidend gegen HAUPT: „Die eschatol. Aussagen Jesu in den synopt. Evangelien“ 1895, der nur an eine Trennung

merkt: „Il n'est rien dit ici sur le caractère d'exécution juridique, que la mort du Christ revêtira, ni même à ce qu' il nous semble, sur sa nature violente, encore moins sur une nécessité mystérieuse, dont elle serait l'expression“[1], so trifft das allerdings zu. Allein man darf nicht verkennen, dass sicher ein plötzlicher Tod des νυμφιος gemeint ist. Das liegt zwar nicht in dem απαρθη απ αυτων an sich, wohl aber in dem Sinn, den diese Worte durch ihre Umrahmung erhalten. Denn nur unter der Voraussetzung eines plötzlichen Todes kann das Bild einer Hochzeit, die im Kontrast zu der vorhergegangenen Festfreude einen unerwarteten Abschluss findet und daher zum Fasten Anlass giebt, aufrecht erhalten werden. Der Sinn wäre also folgender: Wird mitten aus dem fröhlichen Hochzeitstrubel heraus der Bräutigam seinen Genossen durch einen plötzlichen Tod entrissen, dann werden sie ganz von selbst fasten. 2) Dass in V. 19 a ursprünglich ein schlichtes Gleichnis Jesu vorlag, ist evident. Es ist wie gewöhnlich ein ganz einfacher Fall aus dem praktischen Leben. Ein Unding, dass die intimen Genossen des Bräutigams fasten, während sie mit ihm bei der fröhlichen Hochzeitsfeier sind. Dagegen ist mir sehr wahrscheinlich, dass bereits V. 19 b nicht zu diesem Gleichnis hinzugehört. Die an Jesus gerichtete Frage hatte lediglich gelautet: Weshalb fasten deine Jünger nicht? Genau dem entsprechend antwortet Jesus: Sie fasten nicht, weil sie es nicht können, denn jetzt ist Freudenzeit. In der Frage der Johannesjünger lag für Jesus schlechter-

---

denkt und ausdrücklich bemerkt: „Von einem Tode oder einer eintretenden Katastrophe ist gar nicht die Rede“ (p. 108). Ausserdem ist auch ein zweiter Punkt zu beachten. Wenn man lediglich an eine Trennung der Genossen vom Bräutigam denkt, wie sie beim Ende jeder Hochzeit stattfindet, so ist damit wohl gegeben, dass der Festjubel nun sein Ende hat, aber keineswegs, dass die Genossen dann fasten werden. Man vgl. ferner SCHWARTZKOPFF, „Die Weissagungen Jesu Christi von seinem Tode, seiner Auferstehung und Wiederkunft und ihre Erfüllung“. Göttingen 1895 p. 16 Anm.

[1] p. 54 f.

dings kein Anlass sich darüber auszusprechen, dass seine Jünger in späterer Zeit doch einmal fasten würden, sondern nur, weshalb sie momentan nicht fasten. V. 19 b scheint zunächst nur eine Wiederholung von V. 19 a zu sein und ist deshalb von Mt. und Lc. weggelassen worden. Allein es liegt in Wirklichkeit ein deutlicher Unterschied im Gedanken vor. Durch das οσον χρονον εχουσιν τον νυμφιον μετ αυτων, auf dem der Nachdruck liegt, wird hier notwendig der Gedanke hervorgerufen an einen Abschluss der Freudenzeit durch ein trauriges Ereignis. Dagegen in V. 19 a liegt auf dem εν ω ο νυμφιος μετ αυτων εστιν gar kein Accent. Diese Worte bilden nicht den Vergleichspunkt, sondern sollen nur zur lebendigen Veranschaulichung des μη δυνανται dienen, auf das hier der an Jesus gerichteten Frage entsprechend der volle Accent fällt. 3) Der 20. Vers ist auf jeden Fall eine Fortsetzung, die den Gleichniscarakter aufgiebt und in das Gebiet der Allegorie übergeht. Der plötzliche Tod könnte nämlich entweder ein gewaltsamer oder ein natürlicher sein. Aber ganz gleichviel, ob man, was bei der vorausgesetzten Geschichte völlig unwahrscheinlich ist, an einen gewaltsamen Tod denkt, oder, was jedenfalls näher liegen würde, an einen natürlichen Tod, etwa an einen Schlaganfall, beide Eventualitäten, an sich zwar möglich und vielleicht gelegentlich auch wirklich, sind doch so exceptionell, dass damit das Wesen des Gleichnisses unrettbar aufgegeben ist. 4) Es würde sich weiter fragen, ob diese allegorische Fortsetzung erst durch die Evangelisten resp. schon vor ihnen durch die Gemeindepredigt, oder ob sie bereits durch Jesus selbst erfolgte. Den ersten Fall bevorzugt JÜLICHER[1]. Aber auch wenn Jesus selbst das ursprüngliche Gleichnis allegorisch weiter geführt haben sollte, so würde auf jeden Fall eine direkte Voraussetzung seines Todes und zwar seines gewaltsamen Todes vorliegen.

[1] l. c. p. 188. cf. auch B. WEISS und J. WEISS, Die Evangelien des Marcus u. Lucas 8. Aufl. 1892 p. 41 Anm.

Dabei würde es gleich sein, ob Jesus sich damals schon für den Messias hielt oder nicht. Hielt er sich nicht für den Messias, so war es selbstverständlich, dass er auch eines Tages wie alle übrigen Menschen sterben müsse. Die Formel: ελευσονται δε ημεραι wirkt dann geradezu trivial. Dass er aber eines plötzlichen natürlichen Todes sterben würde, konnte er nicht wissen. Es bleibt somit nur der gewaltsame Tod übrig. Hielt Jesus sich aber damals bereits für den Messias, so kann erst recht nur die Idee des durch Gewaltthat leidenden und sterbenden Messias gemeint sein. Wir betrachten es also als sicher, dass, wenn Mc. Vers 20 von Jesus gesprochen worden ist, hier eine in der Form allegorischer Weiterführung eines Gleichnisses vorliegende direkte Weissagung seines gewaltsamen Todes zu erblicken ist[1]. 5) Dieser Hinweis würde nach der gegenwärtigen Anordnung der Texte allerdings in die erste Zeit der Wirksamkeit Jesu fallen. Allein die chronologische Datierung ist unsicher[2]. Dies geht ganz deutlich aus Mc. V. 18 Mt. V. 14 und Lc. V. 33 hervor[3]). Es ist somit an sich zwar möglich, das Mc. V. 20 aus jener ersten Zeit stammt, aber ebenso möglich ist, dass der Vers aus viel späterer Zeit herrührt und nur aus dem Gesichtspunkt der Sachordnung hierhergerückt worden ist. 6) Die Möglichkeit, dass Mc. V. 20 aus jener früheren Zeit stammt, wird unmöglich gemacht durch zwei gewichtige Bedenken. Einmal ist es psychologisch ganz unverständlich, dass Jesus schon damals in der ersten, hoffnungsreichen Zeit[4] Todesgedanken

[1] cf. Weiss, Das Matthäusevangelium. Meyer's kritisch-exegetischer Comm. 9. Aufl. 1898 p. 186.

[2] cf. Haupt, Eschat. Auss. p. 108. Ritschl, R. und V. II, p. 42.

[3] Jülicher l. c. II p. 178.

[4] Von einer hoffnungsreichen Anfangszeit wird man auf Grund des Totaleindrucks der ersten Periode der Wirksamkeit Jesu reden dürfen. Kähler p. 159 polemisiert gegen die Meinung, „Jesus sei mit der sehr frohen Hoffnung in das Leben hineingetreten, er werde mit seinem Wort und mit seinen Wundern die Leute in kurzer Zeit gewinnen und werde so das Reich Gottes bringen, ein Paradies auf

gehabt habe[1]; sodann ist das Fehlen aller derartiger Ge-

Erden". Das wäre allerdings zu viel gesagt. Aber einen hoffnungsreichen Adspekt bietet diese erste Zeit, das lässt sich nicht verkennen. Das Auftreten Jesu machte den grössten Eindruck. So hatte noch nie ein Schriftgelehrter geredet, so in Vollmacht (Mc 1, 22, Mt 7, 29, Lc 4, 32). Weithin erscholl der Ruf von Jesu Worten und Thaten, und Lc. berichtet ausdrücklich, dass er gelehrt habe δοξαζομενος υπο παντων. Deshalb schliesst sich auch viel Volk an ihn an; οχλοι sind es, die ihn begleiten, wie des öfteren hervorgehoben wird. Man müsste jedes menschliche Fühlen bei Jesus ableugnen, wenn er bei derartigen Auspizien nicht an einen Erfolg gedacht, wenn er nicht gehofft hätte, dass es ihm gelingen werde, diese Leute zur μετανοια zu bringen. Den unwiderleglichen Beweis hierfür erblicke ich in Mt 9, 37 f. Im Blick auf die οχλοι εσκυλμενοι και ερριμμενοι ωσει προβατα μη εχοντα ποιμενα sagt Jesus: ο μεν θερισμος πολυς, οι δε εργαται ολιγοι· δεηθητε ουν του κυριου του θερισμου οπως εκβαλη εργατας εις τον θερισμον αυτου. Ja, eine reiche Ernte sah Jesus vor sich; deshalb entsandte er auch seine Jünger, dass sie ihm helfen sollten, die Garben in Gottes Scheuer zu bringen. Dass dann die späteren Lebenserfahrungen Jesus die Erkenntnis brachten, dass auch er kein anderes Los haben werde wie die Gotteskinder des alten Bundes (Mt 23, 34 f.), das kann nichts für die Anfangszeit beweisen. Auch den Tod des Johannes kann man nicht heranziehen; denn einmal wissen wir nicht, wann Johannes starb, und dann vor allem starb er nicht durch das Volk, das ihn verehrte, sondern durch einen von blutdürstigen Weibern abhängigen Despoten. Auch die herben Weherufe der Bergpredigt können keine Gegeninstanz bilden; denn 1) ist die Bergpredigt eine Komposition, deren Bestandteile zeitlich weit auseinanderliegen können, 2) ist die Authentie der Weherufe fraglich und 3) sind diese Rufe nur gegen einen Stand, die Reichen, gerichtet, nicht gegen das Volk als solches. Die Annahme einer anfänglich hoffnungsreichen Periode schliesst aber keineswegs die klare Erkenntnis Jesu aus, dass es Volksschichten gäbe, die von dem Reiche Gottes schlechthin getrennt waren. Auch Stellen wie Mt 10, 34 und Lc 12, 49 f. können nicht angeführt werden. Sie beweisen nur, dass nach Jesu Meinung der Anschluss an seine Person nur durch einen Bruch mit Vergangenheit und Gegenwart geschehen könne. Auch kann man ohne weiteres zugeben, dass Jesus nicht ohne Kampf den Sieg zu erringen hoffte.

[1] Man wird auch nicht einmal sagen können, dass durch die beginnende Antithese gegen die Pharisäer der Gedanke des gewaltsamen Todes vor Jesus aufgetaucht sei, da man bei einer beginnenden

danken in der Folgezeit ein deutlicher Fingerzeig[1]. 7) Es ist offen anzuerkennen, dass Mc. V. 20 ein durch die Fassung des Gleichnisses in V. 19a nahegelegtes, vollends bei Allegorisierung sich aufdrängendes vaticinium post eventum sein kann[2]. 8) Es ergiebt sich als Resultat, dass zwei Möglichkeiten offen bleiben. Unsere Stelle stammt entweder aus späterer Zeit — dann kann sie von Jesus herrühren — oder sie ist Erzeugnis der weiterbildenden Thätigkeit der Gemeinde. Auf jeden Fall wird aber dadurch, dass man die Stelle an den Anfang der Wirksamkeit Jesu setzte, die Mitwirkung des dogmatischen Interesses in Bezug auf den Tod Jesu bei den Synoptikern bewiesen. Es war für die späteren Christen selbstverständlich, dass Jesus seinen Tod von Anfang an vorausgewusst und auch vorausgesagt habe. Nur die starke Rückwirkung der ganz anders gearteten geschichtlichen Wirklichkeit hat verhindert, dass die unbewusste Mitarbeit des dogmatischen Interesses noch viel stärker hervortrat.

In der ganzen folgenden Zeit haben wir nirgends direkte Aussprüche Jesu über seinen Tod, und daraus geht mit Evidenz hervor, dass Jesus unmöglich von vorn herein das Todeslos vor Augen gehabt haben kann. Sehr mit

---

Feindschaft zunächst wohl an deren Ueberwindung, nicht aber an den eigenen Untergang denkt. Später wurde das natürlich anders. So bliebe nur der Rekurs auf die Allwissenheit Jesu.

[1] Es ist unmöglich sich darauf zurückzuziehen, dass Jesus von den ihn bewegenden Gedanken damals noch nicht gesprochen hätte, weil ihn die Jünger doch nicht verstanden haben würden. Dann hätte Jesus aber überhaupt nie darüber sprechen können; denn die Jünger haben ihn auch später nicht verstanden. Die zurückgewiesene Möglichkeit kann man nicht dadurch stützen, dass man auf die Milde des Standpunktes Jesu und auf die Johannesjünger hinweist (so Haupt, Eschatol. Auss. p. 108). Denn die Milde kann Ausfluss einer besonderen individuellen Stimmung sein, und Berührungen mit Johannesjüngern sind auch später nicht unmöglich.

[2] cf. Weiss, Mc-Comm. p. 41 Anm. J. Weiss Lc-Comm. p. 378. Holtzmann, H. C. I, p. 86. Keim, Gesch. J. II, p. 364 und 561.

Recht bemerkt Beyschlag: „Wie ganz anders hätte auch von einem so gestalteten Bewusstsein aus dann seine Lehre ausfallen müssen, vor allem als eine Erläuterung des Gottesrates, durch seine Hingabe in den Tod das Heil der Welt zu begründen; während jetzt in seiner Lehre, auch so weit sie sich an die Jünger in Sonderheit richtet, alles andere eher hervortritt“[1]. Das, was man etwa zu den Todeshinweisen rechnet, gehört nicht hierher. Dass man aus den Makarismen über die Verfolgten[2] nichts schliessen kann, liegt auf der Hand. Sehen wir ganz ab von dem musivischen Charakter der Bergpredigt und von der etwa vorliegenden späteren Ausmalung der Verfolgungen, so würde doch selbst das ενεκεν εμου Mt. V. 11 = ενεκα του υιου του ανθρωπου Lc. V. 22 nur auf Feindschaft gegen Christus schliessen lassen, nicht auf irgend welche Ahnung seines gewaltsamen Todes. Dass es nicht ohne Kämpfe und Anfeindung abgehen werde, dürfte Jesus allerdings sehr bald klar gewesen sein. Aber man wird Babut zustimmen, wenn er bemerkt: „on soutiendrait malaisement, que à la claire conscience de la lutte nécessaire et déjà engagée dû être liée la prévision de cette défaite apparente et infiniment mystérieuse qu'étaient la condamnation et le supplice du Messie“[3]. Mt. 10, 38 = Lc. 14, 27 ist nur eine Doublette zu Mt. 16, 24 = Mc. 8, 34 = Lc. 9, 23[4], auf die wir also erst später eingehen werden. Dass Jesus durch die Verwerfung in Nazareth auf die Notwendigkeit seines Todes geführt worden sei, ist gleichfalls nicht zu erweisen. Nur wenn man im Anschluss an den ungeschichtlichen Zusatz Luc. 4, 25—30 in dieser Scene eine „explosion subite de haine populaire“ erblickt, „ou sans doute la main des Pharisiens n'était pas mais bien leur esprit“[5], nur dann

[1] L. J. I, p. 232. cf. auch N. Th. I, 152.
[2] Mt 5, 10—12 und Lc 6, 22 f.
[3] p. 49 f.
[4] cf. Holtzmann, H. C. I, p. 167. Babut, p. 43 Anm. 2.
[5] de Visme l. c. p. 360.

könnte man begreiflich machen, dass vor Jesu Augen schon damals der Todesgedanke stehen musste. Nach der Schilderung des Mc. muss man aber gerade aus dem Staunen Jesu über den Unglauben seiner Heimat[1] darauf schliessen, dass er sonst andere Erfolge hatte. Auch das Jonazeichen[2] kann nicht in Betracht kommen. Es wird jetzt fast allgemein angenommen, dass Jesus nur die Gesamterscheinung des Jona oder etwa seine Busspredigt als Zeichen gemeint habe[3]. Allein der erneute Widerspruch zweier Gelehrten wie B. Weiss[4] und Kähler[5] macht eine genauere Prüfung der vorgebrachten Gegengründe unumgänglich. Halten wir uns zunächst an die Mathäusrelation, so polemisiert Weiss dagegen, dass V. 40 ein späterer Zusatz sei, wie Keim behauptet hatte. Ich halte allerdings den Ausdruck „späterer Zusatz" für nicht besonders glücklich, würde aber durchaus aufrecht erhalten, dass dieser Vers eine sehr leicht begreifliche Umbiegung des echten Jesuswortes Lc. V. 30 ist. Weiss hat vier Gegengründe beigebracht: 1) V. 41 könne für die neuere Erklärung der Stelle nichts beweisen, da er „nichts weniger als eine Deutung des Jonazeichens" sei. Aber nur dann, wenn man mit Weiss die „asyndetische Anknüpfung" von V. 41 als unumstössliches Hindernis ansieht, wird man ihm beistimmen können. Allein dieses Asyndeton ist aus dem emphatischen Charakter der Verse 41 und 42 vollkommen begreiflich. Wenn aber ein innerer Zusammenhang der Verse 39—41 vorliegt, wird man den Gedankenfortschritt gar nicht anders erklären können als

---

[1] Mc 6, 6.

[2] Mt 12, 38—42 und Lc 11, 29—32.

[3] Keim, Gesch. J. II, 434 Anm. 2. Beyschlag, N. Th. I, p. 143. Wendt, Lehre Jesu I, 103 f. Babut p. 59. Holtzmann, H. C. I, p. 137 f. Joh. Weiss, Lc-Comm. p. 474 f. Baldensperger, Selbstbew. Jesu p. 234. (Schwartzkopff, Weiss. J. X. p. 18 fraglich). Eichhorn p. 13 und viele andere.

[4] Matth.-Comm. p. 243 f.

[5] Dogm. Zeitfr. II p. 163 f. Anm.

dass die Niniviten, die auf das Zeichen des Jona hin, das hier bezeichnet wird durch το κηρυγμα Ιωνα, Busse thaten, den Israeliten, deren Unbussfertigkeit Jesus bereits kennt und für die Zukunft voraussieht, als beschämendes Pendant gegenübergestellt werden sollen. Wenn aber Weiss V. 42 dafür ins Feld führt, dass mit V. 41 eine neue Gedankenreihe beginne, so ist darauf hinzuweisen, dass die Authentie dieses Wortes durch die schwankende Stellung des Verses einmal[1], sodann durch die sehr naheliegende Möglichkeit einer Auffüllung durch Beispiele aus der Bibellektüre fraglich ist[2]. 2) Der Hinweis auf den zukünftigen Charakter des Zeichens[3] erledigt sich durch die Erklärung des Futurums aus einem hebräischen Imperfekt[4]. Aber selbst wenn man dies nicht zugeben wollte, würde sich das Futurum aus einer anderen Erwägung heraus wohl begreifen lassen. Die Pharisäer wollen ein Zeichen von Jesus sehen. Dieses Zeichen liegt also in der Zukunft. Jesus kann ihnen in seiner Busspredigt nur ein Zeichen geben, das schon da war, aber das auch, wie man nicht übersehen darf, in der Zukunft weiter dasein wird. Jesus würde also nur den Rückblick auf die Vergangenheit bei Seite gelassen haben, was bei der pharisäischen Fragestellung durchaus angängig war. 3) Die Busspredigt sei „nicht etwas dem Jonas Eigentümliches“ gewesen. Das ist richtig. Aber darauf kommt nichts an. Dagegen für die Niniviten war allerdings das Auftreten eines Bussspredigers mit einer so erschreckenden Verkündigung mitten im Heidenlande etwas

[1] cf. Luc.

[2] Man beachte auch die Gleichheit der Struktur von V. 41 und 42, die die Möglichkeit einer Nachbildung recht begreiflich erscheinen lässt. V. 42 würde sich dann als ein vielleicht zuerst in der Predigt herangezogenes zweites Beispiel für die Unbussfertigkeit der Israeliten darstellen, das man dann irrtümlicher Weise für ein Beispiel von Jesus selbst hielt und dem in seinem Wortlaut feststehenden Satz über die Niniviten konform gestaltete.

[3] δοθησεται V. 39 εσται V. 40 und Lc. V. 50.

[4] cf. J. Weiss Lc-Comm. p. 475.

sehr Eigentümliches, ein Zeichen ersten Ranges, und darauf kommt es an. 4) Das „Busspredigen, das alle Propheten gethan", könne bei Jesus „unmöglich ein Zeichen seiner Messianität" sein. Das könnte man schon an und für sich bestreiten, da nicht das das Wichtige ist, dass Jesus Busse predigte, sondern wie er sie predigte. Entscheidend aber ist, dass die Pharisäer und Schriftgelehrten dem Texte nach das Zeichen gar nicht als Beweis der Messianität Jesu verlangen, sondern augenscheinlich aus Wundersucht.

KÄHLER beschäftigt sich hauptsächlich mit dem Luc.-Text. Er findet in V. 32 mit MEYER einen neuen Gedanken, weil in V. 31 die βασιλισσα νοτου eingeschoben ist. Allein wenn V. 31 nicht von Jesus herrührt, sondern ein späteres Ergänzungsbeispiel ist, so fällt der Einwand hin. Es ist aber noch durchaus zu begreifen, weshalb Luc. den ursprünglichen guten Zusammenhang zwischen V. 30 und 32 unterbrach, und zwar ist dies nur verständlich unter der Voraussetzung, dass er in dem σημειον V. 30 die Predigt des Jona sah. Er hat nämlich folgende Steigerung beabsichtigt. Die Königin des Südens „kam"[1] scl. von selbst aus ihrem sehr entfernten Lande herbei, um die Weisheit Salomos zu hören. Deshalb hat sie den Vorrang vor den Niniviten. Denn die Niniviten kamen zwar nicht aus eigenem Antrieb zu Jona, sondern Jona kam zu ihnen, aber dann thaten sie doch Busse[2]. 2) Das Zeichen in V. 30

---

[1] cf. die stark accentuierte Stellung des ηλθεν in V. 31.

[2] Man vgl. die dem ηλθεν in V. 31 entsprechende stark accentuierte Stellung des μετενοησαν. Die hier gegebene Erklärung der Voranstellung von V. 31 scheint mir viel naturgemässer zu sein als die Meinung von J. WEISS Lc-Comm. p. 475, nach dem V. 31 deshalb vorangestellt ist, „weil das ακουειν την σοφιαν Σ. eine passende Illustration zu V. 28 sein sollte". Das trifft schon deshalb nicht zu, weil dort gar nicht auf dem ακουειν allein, sondern auf dem ακουειν και φυλλασσειν der Nachdruck liegt. Vollends würde aber kein Grund vorliegen, deshalb die Königin des Südens voranzustellen; denn auch die Niniviten hörten und thaten Busse. Der Unterschied ist vielmehr

soll nach KÄHLER der Prophet „in seiner Person und ihrem kennzeichnenden Erlebnisse“ sein. Das erste ist m. E. richtig, das zweite nicht. Denn da im Text ausdrücklich steht, dass Jona „τοις Νινευειταις“ ein Zeichen war, da wir aber im Jonabuch nicht hören, dass Jona den Niniviten sein eigenartiges Erlebnis mitgeteilt hätte, so liegt eine solche Betrachtung von vorn herein fern. Dagegen ist ausdrücklich gesagt, dass die Niniviten auf die Predigt des Jona hin glaubten und Busse thaten. Das σημειον ist also die Person des Jona samt ihrer erschütternden Verkündigung. So ist auch die Person Jesu samt ihrer gewaltigen Predigt in Machtbefugnis das Zeichen für die Juden. Mit dieser Fassung fällt auch der Einwand KÄHLER's fort, dass Jesus sonst nirgends „seine Predigt allein als den Entscheidungspunkt bezeichnet hätte“. Nein, Person und Predigt gehören aufs engste zusammen. Damit wird man Aussprüchen wie Mt. 13, 16 f. und Lc. 10, 23 f. vollkommen gerecht. 3) Wenn KÄHLER darauf hinweist, dass Mt. Jesus am dritten Tage auferstehen lasse, deshalb also die Einfügung von Mt. V. 40 mit dem τρεις ημερας και τρεις νυκτας unverständlich sei, so will ich nicht auf die von KÄHLER selbst citierten Stellen Mt. 26, 61 ; 27, 40 und 63 hinweisen, durch die auf jeden Fall bewiesen wird, dass Mt. selbst nicht uniformiert hat, sondern einander widersprechende Aussagen im Texte behielt. Allein hier wäre noch immer die Erklärung möglich, dass jene drei Mt.-Worte im Texte stehen bleiben konnten, weil sie nicht Aussprüche Jesu, sondern fälschenden oder jedenfalls unrichtigen Bericht anderer über Aussprüche Jesu enthalten. Die einfachste Lösung scheint mir folgende zu sein. Mt. war durch den Wortlaut Jon. 2 1 ausser stande, hier seine Correktur anzubringen. Ehe er aber auf die in der Gemeindepredigt aufgekommene und vielleicht sehr beliebte Deutung des σημειον Ιωνα verzichtete, verzichtete er lieber auf die Einstimmigkeit „am dritten Tage“. Natürlich muss

der, dass die Königin die Initiative ergriff, während die Niniviten nur der Initiative des Jona folgten.

man annehmen, dass diese Deutung des Zeichens in Kreisen entstanden ist, denen entweder der Widerspruch zu der Osterthatsache nicht auffiel, oder mindestens nicht erheblich genug erschien gegenüber der anziehenden Parallele. Endlich sei darauf hingewiesen, dass Mt auch sonst sich widersprechende Aussagen über Jesus ruhig überliefert hat, ohne uns einen Ausgleich zu geben. Nach alle dem wird es wohl dabei bleiben müssen, dass in unserer Stelle ursprünglich nicht eine Beziehung Jesu auf seinen Tod und seine Auferstehung vorlag. Aber auch hier beweist die Umformung bei Mt. deutlich das dogmatische Interesse der Gemeinde am Tode Jesu.

Die besprochenen Stellen sind die einzigen, die vor Caesarea Philippi in Betracht kommen. Obwohl wir gefunden haben, dass nirgends eine Aussage Jesu über seinen Tod aus dieser Zeit seiner galiläischen Wirksamkeit vorlag[1], geht doch keineswegs, wie schon hervorgehoben wurde, meine Meinung dahin, dass Jesus den Todesgedanken erst in Caesarea Philippi gefasst habe. Allein das geht doch aus dieser Scene und zwar aus der gegen Petrus gerichteten überaus heftigen Zurückweisung[2] mit Sicherheit hervor, dass es sich bei dem Leidensgedanken um etwas erst kürzlich in der Seele Jesu Aufgetauchtes und daher noch keineswegs gegen Versuchungen Gefeites handelt[3]. Wann dieser Gedanke auftauchte, lässt

---

[1] Keiner weiteren Erörterung bedarf die Vermutung Brandt's, Ev. Gesch. p. 468: „Es ist sehr wohl möglich, dass Jesus in dieser Periode seines Wirkens (scl. in der galil.) sie (scl. die Jünger) gelegentlich auf diese Pflicht (der Volkserziehung) aufmerksam gemacht hat, damit seine Sache auch nach seinem Tode noch Bestand habe."

[2] Mc 8, 33 = Mt 16, 23.

[3] Holtzmann, N. Th. I, 288. Keim, Gesch. J. II, 577. Beyschlag, L. J. II, 306. Hase, Gesch. J. p. 484. Babut p. 42. Grafe, Chr. Welt 1889 p. 254. Wendt verdunkelt den richtigen Sachverhalt, wenn er „Lehre Jesu" II, 508 bemerkt, dass die Versuchung in den Worten des Petrus „gewiss nicht für ihn selbst, wohl aber für die andern Jünger ... gefährlich war". Die überaus scharfe Antithese wäre dann nicht begreiflich. Das Richtige bei de Visme l. c. p. 371.

Stationen seines Leidensweges vorhergesagt haben kann, sondern dass in diesen Fällen spätere Auffüllung vorliegt[1], Vergeblich ist es meines Erachtens, wenn man sich mit Babut und Clemen[2] bemüht, nachzuweisen, dass Jesus doch diesen oder jenen Zug hätte vorherwissen können. Zunächst kann man nicht einmal die betreffende Möglichkeit sicher stellen. Oder musste Jesus wirklich wissen, dass er gekreuzigt werden würde? Konnte er nicht ebensogut bei einem Volkstumult umkommen oder heimlich ermordet

[1] Man vgl. Holsten, Zum Ev. p. 186. Havet, Le christianisme et ses origines IV, 1884 p. 13. Mensinga, Z. W. Th. 1891 p. 262, aber auch Böhme zu Mc. 10, 32—34 (Jahrb. pr. Th. 1887, p. 347—51), der an dieser Stelle eine Interpolation annimmt. Kähler, Dogm. Zeitfr. II, 165 Anm. 4 giebt die Mt 20, 19 im Unterschied von den Parallelen erwähnte Kreuzigung preis. Eichhorn, Abendmahl p. 12 f., macht es durch den Abdruck der Hauptstellen recht deutlich, dass hier nur „eine einfache Geschichtserzählung, allerdings im Futurum" vorliegt. Da sich alle Hauptetappen des Leidensweges wiederfinden, ist das Urteil Eichhorn's: „Präziser kann man in wenigen Worten die Leidensgeschichte überhaupt nicht erzählen" voll berechtigt. In dies Gebiet späterer Umarbeitung oder Ergänzung gehört aber auch die Parabel von den bösen Weingärtnern, sei es, dass man mit Brandt, Ev. Gesch. p. 481 Anm., die Verse 6—8 als fremdes Motiv ausschaltet (cf. auch B. Weiss, Die vier Ev. 1900 p. 245), sei es, dass man mit Jül., Gleichn. II p. 406 die ganze Allegorie nicht von Jesus, sondern von dem Urchristentum herrühren lässt. Auch das αρατω τον σταυρον αυτου in der Ankündigung des Leidensweges der Jünger Mc 8, 34 = Mt 16, 24 = Lc 9, 23 (Doublette Mt 10, 38 = Lc 14, 2) wird hierher zu rechnen sein. Denn da wir nicht wissen, dass dieser Ausdruck, wie Renouvier und andere wollen, sprichwörtlich gebraucht wurde (cf. Kähler, Dogm. Zeitfr. II 165 Anm. 5) und es ebenso eine blosse Vermutung ist, wenn Babut bemerkt: „cette expression était naturellement suggérée par un usage, qu'avait introduit la conquête romaine (p. 27 en raison de sa nouveauté et de son atrocité), so liegt es nahe, dass der Ausdruck erst auf Grund des geschichtlichen Faktums der Kreuzigung Jesu gebildet und hinzugefügt wurde (cf. Holtzmann, H. C. I, 167). An paulinische Einflüsse bei der Gestaltung der Sprüche über den Leidensweg der Jünger zu denken (so Holtzmann, Pfleiderer und andere) scheint mir gewagt zu sein.

[2] Babut p. 26 ff. Clemen, Abendmahl p. 14—16.

werden? Damit fällt aber die Verhandlung vor dem Synedrium, fallen die Geisselung und Verhöhnung. Womit will man begründen, dass jene Möglichkeiten Jesus ferner liegen mussten? Und sehr auffallend, ja unbegreiflich würde es sein, dass sich die Jünger nach der Erfüllung der Leidensweissagung nicht daran erinnerten, dass mit dieser, wie es nach unseren Texten der Fall gewesen sein müsste, ja stets die Weissagung der Auferstehung am dritten Tage verbunden gewesen war. Selbstverständlich hat Jesus nicht nur an seinen Tod gedacht, sondern über denselben hinaus an seine Auferstehung und Parusie, an seine himmlische Herrlichkeit, und er wird auch davon zu seinen Jüngern gesprochen haben[1]. Ist aber die völlige Verzweiflung der Jünger wirklich begreiflich, wenn ihnen jene bestimmte, so oft wiederholte Prädiktion von einer Auferstehung am dritten Tage bekannt war? Man wüsste dann in der That nicht, worüber man sich mehr wundern sollte, über den geringen Eindruck der Worte und der Person des Herrn oder über die alles Mass überschreitende Verständnislosigkeit derer, die man als Apostel Jesu Christi sonst gern auf eine höhere Stufe stellt.

Aber Jesus hat seinen Tod nicht nur geahnt, er hat ihn trotz Gethsemane und dem Kreuzesruf als unvermeidlich erkannt. Wenn Weizsäcker bemerkt, Jesus sei „nicht nach Jerusalem gegangen, um sich dort töten zu lassen“[2], so liegt darin gewiss das Richtige, dass Jesus nicht absichtlich den Tod aufgesucht hat[3], aber damit ist nicht ausgeschlossen, dass er das Unabwendbare der Kata-

[1] cf. Holsten, Bibl. theol. Studien III p. 75 (Z. f. w. Th. 1891).

[2] Das apostol. Zeitalter der christl. Kirche 2. Ausg. 1890 p. 15.

[3] Das kann auch durch Lc. 13, 31—33 nicht in Abrede gestellt werden. Denn es wird nur gesagt, dass Jesus nach einer kurzen Wirksamkeit das τελειουσθαι seines Lebens durch den Tod voraussieht, und dass seinem ahnenden Geiste das Bild des prophetenmörderischen Israels nicht entschwinden will. Mit Unrecht bemerkt daher de Visme l. c. p. 372: „Oui, Jésus veut mourir: c'est désormais l'attitude, dans laquelle il nous apparaît.“

strophe klar vor Augen sah. Dieses Bewusstsein der Notwendigkeit seines Todes, in den Texten durch δεῖ[1] ausgedrückt, ist natürlich auch erst allmählich in der Seele Jesu entstanden[2]. Und wenn auch hier der Gang der Ereignisse bestimmend gewirkt haben wird, so ist es doch andererseits selbstverständlich, dass Jesus eben darin zugleich Gottes Willen erkannt hat[3]. Das ist ja bis auf den heutigen Tag die Eigenart des religiösen Gemütes, dass die Geschehnisse, die andere lediglich als natürliche Faktoren betrachten, vor allem als Fingerzeige aus einer himmlischen Welt gewertet werden[4]. Andererseits tritt aber gerade hier die sittliche That Jesu leuchtend hervor. Wenn man sich vergegenwärtigt, in welchen Farben das jüdische

---

[1] Folgende Stellen kommen in Betracht: Mc 8, 31 = Mt 16, 21 = Lc 9, 22. Lc 13, 33; 17, 25, 22, 37; 24, 7, 26 f., 44—46. Dieses δεῖ liegt aber auch in dem τελεσθήσεται Lc 18, 31 und in dem κατα το ωρισμενον Lc 22, 22, überhaupt in dem Gedanken der Schrifterfüllung. μελλει findet sich Mt 17, 12 und Mt 17, 22 = Lc 9, 44. Ebenso ist die Notwendigkeit in Lc 12, 50 enthalten. Der Aufsatz von KÖLLING: „Das göttliche Müssen des Todes Jesu" (Ev. Kirchenzeitung ed. Holtzheuer 1898, 209—216) ist dürftig. Der Verfasser, der auch hier vor allem seine Anliegen vorbringt, die die „heilige Theologie" vor dem Ruin bewahren sollen, giebt keine historische, sondern eine dogmatische Betrachtung. Es kommt ihm besonders darauf an, dass in dem δεῖ „der Heilsrat des dreieinigen Gottes" ... „von Ewigkeit her begründet" ist (cf. besonders Spalte 212 und 215).

[2] cf. DE VISME p. 369: la nécessité de sa mort „s'est élevée peu à peu à son horizon comme un objet dont on s'approche pas à pas". Gerade hier zeigt sich auch deutlich das dogmatische Interesse in den synoptischen Texten dadurch, dass sie unterschiedslos von Caesarea Philippi an das δεῖ setzen, ohne irgend eine Entwicklung im Bewusstsein Jesu vorauszusetzen.

[3] Dies ist ohne Frage die Bedeutung des δεῖ. Und zwar gilt das auch für die Stellen, an denen dieses δεῖ zunächst nur auf die Schrifterfüllung bezogen ist, weil die Schrift als Ausfluss des göttlichen Willens in Betracht kommt. cf. KÄHLER, Dogm. Zeitfr. II, 162: „Jesus hat kein anderes Muss gekannt, als den Willen seines Vaters im Himmel."

[4] HASE, Gesch. J. p. 487. BALDENSPERGER, Selbstbew. J. p. 153.

Messiasbild gehalten war, wie alles auf Herrschaft, Macht, Glanz basierte[1], so wird die Aufnahme des herben Leidens- und Todesgedankens in dieses Gemälde als die gewaltigste persönliche That Jesu betrachtet werden müssen[2]. Gewiss kann man mit HASE[3] sagen, dass es einfach und streng Jesu Pflicht war, dem Tode entgegen zu gehen, und dies mit HOLTZMANN dahin ausführen, dass Jesus sein bisheriges galiläisches Wirken auch unter ungünstigen Auspicien fortsetzen musste, „wenn er sich selbst und dem Gott, der zu ihm gesprochen hatte, treu zu bleiben gedachte[4]; aber dann wird man auch zugleich zugeben müssen, dass diese Pflichterfüllung der Beweis einer einzigartigen, heroischen Sittengrösse ist, „das Siegel auf seine Gottesbotschaft“[5] und zugleich die vollkommene Erfüllung des Gesetzes Gottes, so wie Jesus es verstand als gefasst in die Kardinalgebote der Gottes- und Nächstenliebe[6]. Nach BRANDT ist es allerdings ausgeschlossen, dass Jesus vor seinem Tode die Idee eines leidenden und sterbenden Messias gefasst habe, „denn diese Idee ist ein Erzeugnis der theologischen Reflexion über vollzogene Thatsachen; bevor Jesus wirklich gestorben war, kann das Paradoxon eines zunächst seinen Feinden unterliegenden und sterbenden Messias auch ihm selber nicht plausibel gewesen sein“[7]. Auch hier ist einfach zuzugestehen, dass es sehr wohl möglich, sehr begreiflich wäre, dass auf Grund der geschichtlichen Ereignisse die aus ihnen

[1] „König des herrlichen Zukunftsreiches und elend sterben, war eine bisher unerhörte Gedankenverbindung“: BRANDT, Ev. Gesch. p. 85.

[2] cf. GRAFE, Chr. Welt 1889 p. 254 und besonders die Ausführungen BALDENSPERGER's, Selbstbew. J. p. 152 ff. Auch WENDT, Lehre Jesu II, 540 f. und andere.

[3] Ev. Gesch. p. 486.

[4] N. Th. I, p. 285. cf. auch p. 289: conditio sine qua non für die Durchführung des Berufes Jesu. BABUT p. 90: nécessité même de sa vocation.

[5] KÄHLER, Dogm. Zeitfr. II, 172.

[6] KÄHLER l. c. p. 175.

[7] Ev. Gesch. p. 477. cf. auch die Anm.

gebildete Idee von der Gemeinde in das Bewusstsein Jesu zurückdatiert wurde. Aber es handelt sich hier nicht um die Frage der Möglichkeit, sondern um die der Wirklichkeit. Der gesamte Quellenbefund spricht dagegen. Um ihn umzustossen, bedürfte es sehr gewichtiger Gründe, die ich bei BRANDT nicht finde. Jesus kann nicht ein derartiges Paradoxon gedacht haben. Das ist aber der Verzicht auf die religiöse Originalität Jesu, zum mindesten das Uebersehen derselben. So führt hier das Spüren nach den selbst fast zum Dogma gewordenen dogmatischen Konstruktionen der Gemeinde zu einem Resultat, dem alle die nicht werden beistimmen können, die gerade auf Grund des Eindrucks der synoptischen Evangelien in der umbildenden und neubildenden sittlich-religiösen Kraft Jesu das Charakteristische dieser weltgeschichtlichen Erscheinung erblicken.

3.

Es bleibt uns endlich ein dritter und letzter Punkt zur Voruntersuchung übrig. Damit, dass Jesus seinen Tod als notwendig erkannt hat, ist noch nicht unmittelbar gegeben, dass er seinem Tode eine bestimmte Bedeutung beilegen musste. Der Tod konnte für Jesus etwa unter die Kategorie des unerforschlichen Ratschlusses Gottes fallen. Wir haben deshalb die Frage zu untersuchen: „Musste Jesus seinem Tode eine besondere Bedeutung beimessen?“

Um eine besondere Bedeutung handelt es sich allerdings. Mit den früher beliebt gewesenen Hinweisen auf den allem Märtyrertum zu Grunde liegenden Glauben von einem Sieg gerade durch Leiden[1] ist nichts anzufangen, da man mit derartigen Hinweisen der hier vorliegenden konkreten Situation nicht gerecht wird. Das Enorme der Lage Jesu ist aber darin zu sehen, dass er, der Messias, den Leidensweg gehen soll; und das bedeutete nicht nur die

[1] HASE, Gesch. J. p. 485.

Einfügung eines neuen Zuges in ein im übrigen unverändertes Gemälde, sondern die Umgestaltung der ganzen Idee. Dann aber ist es unumgänglich, dass Jesus nach dem Warum der Leidens- und Todes-Notwendigkeit gefragt haben wird. Allerdings würde die Sachlage eine andere sein, wenn Holsten's Unterscheidung einer historisch-religiösen und einer dogmatisch-religiösen Auffassung für das Bewusstsein Jesu zutreffend wäre. Nach Holsten weiss Jesus seinen Tod „nur in historisch-religiöser Anschauung als einen begleitenden Umstand seiner messianischen Wirksamkeit, als das im Schicksalswillen Gottes etwa bestimmte letzte Moment in der Reihe der Leiden des das kommende Himmelreich bereitenden Messiaspropheten“ [1]. Die dogmatisch-religiöse Auffassung soll dagegen erst ganz am Ende seines Lebens und auch da nur momentan und keimhaft aufzuweisen sein. Allein die an sich mögliche logische Distinktion wird der Wirklichkeit nicht gerecht. Nur den allerwenigsten Menschen dürfte es gegeben sein, sich dabei zu beruhigen, dass irgend ein Ereignis göttlicher Schicksalswille sei. Der menschliche Geist will seiner Natur nach das Warum wissen. Vollends wenn Jesus sich als den wusste, der das Gottesreich erschliessen und das höchste Heil den Menschen bringen sollte, wenn er wusste, dass er der Gesalbte Jahwes, der heiss ersehnte Messias war, so musste er das als unvermeidlich erkannte dunkle Todesgeschick zu seiner eigentlichen Lebensaufgabe in Beziehung setzen. Und wenn wir uns in die Gesetze religiösen Empfindens und speziell in die religiöse Gedankenwelt Jesu hineinversetzen, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass Jesus sich zu der Gewissheit emporgerungen haben wird, dass auch sein Tod „den Heilsabsichten seiner messianischen Sendung dienen müsse“ [2], dass er darstelle „un élément important du plan de salut de Dieu“ [3]. Diese psychologische Betrachtung ist

[1] Zum Ev. p. 178.

[2] Weiss, N. Th. p. 75 Anm. 2.

[3] Fülliquet, La mort de Jésus. Révue chrétienne 1893 p. 298.

so unumstösslich sicher [1], dass man ihr nur entgehen kann, wenn man die Prämissen, auf die sie sich stützt, beseitigt. Und zwar liegen hier zwei Möglichkeiten vor. Entweder kann man behaupten, dass die Vorstellung eines leidenden Messias damals nichts Ungewöhnliches, jedenfalls nicht etwas völlig Neues war, oder man kann leugnen, dass Jesus sich als Messias erkannt habe.

Beginnen wir mit dem Ersteren, so liegt auf der Hand, dass in dem Falle Jesus jedenfalls nicht unbedingt genötigt war, seinem Tode eine besondere Bedeutung beizumessen. Dann gehörte ja der Zug des Leidens und Sterbens in das überlieferte Gemälde, und die Uebernahme eines derartigen Geschicks wäre dann für den Messias selbstverständlich gewesen. Da immer wieder von neuem der Versuch gemacht wird, die Vorstellung des leidenden und sterbenden Messias im alttestamentlichen und jüdischen Gesichtskreise aufzuweisen, so seien im Folgenden in Kürze die Instanzen aufgeführt, die diese Anschauung unmöglich machen. WÜNSCHE, der ganz besonders für einen leidenden Messias im Alten Testament eintritt, redet sogar von einer „virtuellen Thatweissagung der mosaischen Opferanstalt“ [2], und seine Meinung geht dahin: „Das Opfer präfiguriert insofern das Leiden und die sühnhafte Selbstopferung des künftigen Messias als es im allgemeinen in der Dahingabe eines unschuldigen Lebens für das verschuldete bestand und an das Blut geknüpft war“ [3]. Selbst auf die Frage, ob den alttestamentlichen Frommen auch diese typische Bedeutung ihres blutigen Tieropfers vorgeschwebt habe und zum Bewusstsein gekom-

---

[1] „Völlig undenkbar“ findet es auch BALDENSPERGER, Selbstb. J. p. 153, dass Jesus Leiden und Tod nicht in Beziehung zu seinem Messiasbewusstsein gesetzt haben sollte.

[2] WÜNSCHE, יסורי המשיח oder die Leiden des Messias in ihrer Uebereinstimmung mit der Lehre des Alten Testaments und den Aussprüchen der Rabbinen in den Talmuden, Midraschim und andern alten rabbinischen Schriften. Leipzig 1870 p. 4.

[3] WÜNSCHE l. c. p. 4.

men sei, glaubt WÜNSCHE „wohl mit ja“ [1] antworten zu können. Wenn er aber als Beweis Ps. 110, 4 anführt und hier „das Selbstopfer des Messias“ vorfindet, „durch welches eine allgemeine Versöhnung und Welterlösung zu stande kommen werde“ [2], so ist diese Beweisführung, die alles zu Beweisende erst in den Text einträgt, in sich selbst gerichtet. „Die historische Wortweissagung“ [3] soll dann das Leiden des Messias zu immer deutlicherer Entwicklung bringen. Gen. 3, 15 soll präludieren, obwohl hier weder von dem Messias noch von einer Einzelpersönlichkeit, sondern von der gesamten Nachkommenschaft Evas geredet wird [4]. Was soll man zu einer Beweisführung sagen wie der, dass Ps. 22 auf den leidenden Messias gehe, denn „Christus hat am Kreuze die Anfangsworte dieses Psalmen . . . gerufen und dadurch bezeugt, dass der Psalm von ihm rede und die darin enthaltene Weissagung jetzt an ihm in Erfüllung gehe!“ [5] Auch Ps. 35, 69, 102 und 109, Psalmen, in denen allerdings von Leiden die Rede ist, sollen auf den Messias gehen, von dem nirgends die Rede ist [6]. Wirklich in Frage kommen kann eigentlich nur Jes. 52, 13—53, 12, eine Perikope, die auch nach einer Reihe neuerer Ausleger auf den Mes-

---

[1] l. c. p. 26.

[2] WÜNSCHE, l. c. p. 27.

[3] WÜNSCHE, l. c. p. 4.

[4] Man vgl. hierzu die trefflichen Erörterungen von HOLZINGER, Genesis 1898 p. 33—35 (Martis kurzer Hand-Comm. zum A. T.), ferner DILLMANN, Die Genesis. 6. Aufl. 1892 p. 78. HÜHN, Messian. Weiss. I. Band p. 136.

[5] WÜNSCHE l. c. p. 32. Da ist OEHLER vorsichtiger, wenn er in seinem Artikel „Messias“ (Real-Encykl.² IX, p. 641—72) bemerkt: „Dass der Psalmist den Messias im Sinn gehabt habe, lässt sich allerdings nicht beweisen . . . das Lied enthält darum doch eine Bildweissagung“ (p. 650).

[6] Es würde die Erörterung unnötig in die Breite gehen, wenn ich dies bei den genannten Psalmen der Reihe nach im einzelnen nachweisen wollte. Man vgl. die Ausführungen zu den betreffenden Psalmen bei DUHM, Die Psalmen 1899 (Martis kurzer Hand-Comm.) und BAETHGEN, Die Psalmen 1892. (NOWACK, Hand-Comm.).

sias Bezug nehmen soll[1]. Allein schon Oehler hat zugegeben, „dass der Prophet die Einigung der beiden Anschauungen des sühnenden Knechtes und des davidischen Herrschers jedenfalls nicht bestimmt vollzogen hat“[2]. Man wird berichtigen dürfen, nicht nur nicht bestimmt, sondern überhaupt nicht. Nimmt man hinzu, dass die ungekünsteltste Erklärung der perfektischen Schilderung jedenfalls die Bezugnahme auf zur Zeit des Propheten bereits Geschehenes ist, so wird diejenige Anschauung stets die meiste Wahrscheinlichkeit für sich haben, die in diesem Kapitel eine auf Grund prophetischer Inspiration gesteigerte Schilderung des Leidens eines Gerechten erblickt — vorausgesetzt, dass man überhaupt dieses Kapitel auf eine Einzelperson bezieht. Die kollektivistische Fassung des Ebed, früher weit verbreitet, von Dillmann, Wellhausen und anderen energisch behauptet, ist neuerdings durch Budde[3] so glücklich verteidigt worden, dass die individuelle Fassung mehr als fraglich erscheinen muss[4]. Damit fällt aber ohne Weiteres die Beziehung des Stückes auf den Messias hin. Aber selbst wenn die individuelle Fassung zu recht bestünde und unter dem Individuum der Messias verstanden werden müsste, so könnte man nur von einer ganz singulären Auffassung sprechen, die ohne Wirkung im A. T. geblieben ist. Denn es ist sicher, dass die für die Vorstellung eines leidenden Messias angeführten Sacharjastellen nicht hierher gehören, vollends nicht sich an Jes. 53 anschliessen. Allerdings Wünsche findet diesen jesajanischen Inhalt bei den späteren Propheten „nur mit dem Unterschied, dass die Signatur der einzelnen Schmerzenszüge gewissermassen zu einer To-

---

[1] z. B. Driver-Rothstein, Ley, Umbreit, Laue, zum Teil Füllkrug und andere.

[2] Art. Messias l. c. p. 652.

[3] Budde, Die sogenannten Ebed-Jahve-Lieder 1900.

[4] cf. auch Hühn, Messian. Weiss. I, 1899 p. 149 f. und Réville, Jésus de Nazareth. 1897 I, 177 Anm.

talanschauung verschmilzt“ [1]. So findet er in dem עני Sach. 9, 9 „einen zusammenfassenden Ausdruck der ganzen niedrigen, armseligen und leidenden Erscheinung des Erlösers, wie sie ausführlich in Jes. 53 dargestellt ist“ [2]. Dass diese Stelle auf den messianischen König der Zukunft geht, ist klar. Aber durch nichts ist ein Leiden angedeutet, nur für eine Exegese, die nicht nur einzelne Verse, sondern einzelne Worte isoliert und die deutlichen Fingerzeige des Kontextes unbeachtet lässt. Die Verse 9—17 stehen unter dem Zeichen der jubelnden, jauchzenden Freude. Siegreich (V. 9) ist der König der Zukunft, er gebietet den Nationen Friede, seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer, ja bis an die Enden der Erde (V. 10). Endlich ist die Zeit zwiefältigen Ersatzes da (V. 12), da Jahwe selbst als Kriegsgott wieder eintreten wird für sein unterdrücktes Volk, da die Söhne Zions der Heiden Blut wie Wein trinken werden (V. 14 f.), da dann eine Zeit des höchsten Glanzes anbrechen wird, eine Zeit reichster Segnungen der Natur (V. 17). Und da soll in dem einen Worte עני und etwa in dem Reiten auf dem Esel die ganze Leidensgestalt von Jes. 53 liegen, während doch die Worte nichts anderes besagen, als dass der Messias nicht nur das Recht und den Sieg auf seiner Seite hat, sondern dass er auch ein demütig-frommer Mann ist und dies äusserlich durch die Wahl seines Reittieres zum Ausdruck bringt [3]. Keine Silbe weist auf die Leidensgestalt hin. Zu Sach. 12, 10 bemerkt endlich WÜNSCHE: „Dass diese Weissagung nun auf gar niemand anders als auf den Messias in seinem Leiden und Sterben bezogen werden kann, liegt am Tage“ [4]. Dabei ist nach der bestbezeugten Lesart: אלי את אשר דקרו die Aussage sicher auf Jahwe selbst zu beziehen [5]. Gewiss ist ferner, dass in dem

[1] WÜNSCHE l. c. p. 49 f. [2] p. 51.

[3] cf. NOWACK, Die kleinen Propheten (Hand-Comm. zum A. T. ed. Nowack) 1897 p. 359.

[4] l. c. p. 52.

[5] Die Variante אליו ist eine Erleichterung der Schwierigkeit.

ganzen Kontext nirgends eine Hindeutung auf den Messias vorliegt. Wenn man daher eine übertragene Bedeutung von דקר für ausgeschlossen hält, so bleibt nichts anderes übrig als eine Zusammenschliessung Jahwes mit einem von ihm gesandten Propheten anzunehmen [1] und die Worte auf einen an diesem Propheten verübten Justizmord zu beziehen [2]. Dass Sach. 13,7 nichts mit dem Messias zu thun hat, ist jetzt in weiten Kreisen anerkannt; gemeint ist die Bestrafung eines nichtsnutzigen Königs. Es ist mir unmöglich, hier auf die letzte etwa in Betracht kommende Stelle, Dan. 9,24—26, genauer einzugehen. Doch ist es ausgeschlossen, unter dem artikellosen משיח, der dahingerafft wird (V. 26), den leidenden Messias der Zukunft zu erblicken, wenn man erwägt, dass der Verfasser auf bereits geschehene und zwar ganz bestimmte Ereignisse Bezug nimmt. Daniel kennt überhaupt keinen Messias. Die Heiligen des Höchsten, das fromme Judenvolk ist „wie eines Menschen Sohn" gegenüber den tierischen, heidnischen Weltreichen. Neuerdings hat Kittel in ganz anderer Weise den Versuch gemacht, Jes. 53 auf den leidenden Messias zu deuten [3]. Indem er zwei an und für sich getrennte Entwicklungsreihen konstatiert, die des errettenden Messias und die des Sünde und Schuld sühnenden Leidens glaubt er, dass deren Kombination durch ein geschichtliches Ereignis, etwa durch die Hinrichtung Serubbabels [4], den man für den Messias hielt, zu stande gekommen sei und dass sich hierauf Jes. 53, ursprünglich dem Deuterojesaia nicht zugehörig, beziehe. Sehen wir hier ganz ab von einer Prüfung

[1] Hitzig-Steiner, Die zwölf kleinen Propheten. 4. Aufl. 1881 p. 396.

[2] cf. Nowack l. c. p. 379. Hühn l. c. p 71 spricht von einem „bis jetzt noch nicht gerechtfertigten Märtyrer".

[3] Zur Theologie des A. T. 1899 II: Jes. 53 und der leidende Messias im A. T. p. 15—31.

[4] Die Beziehung von Jes. 53 auf Serubbabel rührt her von E. Sellin, Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. I. Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja. 1900.

der zweiten Entwicklungsreihe, so ist vor allem darauf hinzuweisen, dass einmal gerade die Kombination der beiden Linien Jes. 53 nicht vorliegt, sodann, dass bei einer derartigen Deutung der Text stets zu kurz kommt, der gerade auf die von Anfang an unscheinbare Persönlichkeit des Ebed und seine ekelhafte Krankheit einen Hauptaccent legt.

Die vorliegenden Bemerkungen haben nicht den Zweck, eine eingehende Widerlegung der bekämpften Anschauung zu geben; sie sollen nur an den Hauptpunkten beleuchten, auf wie schwachen Füssen diese Hypothese steht. Von grösstem Gewicht ist nun ferner die Thatsache, dass in den Apokryphen und Pseudepigraphen nirgends von einem leidenden Messias die Rede ist. Für die Zeit Jesu aber ist die Beobachtung völlig durchschlagend [1], dass sich die Jünger schlechterdings nicht in den Gedanken des Leidens und des gewaltsamen Todes Jesu hineinfinden konnten [2], natürlich erst recht nicht das Volk [3]. Mit apodiktischer Sicherheit kann man also behaupten, dass zur Zeit Jesu der leidende Messias eine total unbekannte, ja unfassbare Figur war [4]. Nach WÜNSCHE allerdings sind „zwei hehre Zeugen" als Beweis der Existenz jener Vorstellung in den Tagen Jesu vorhanden, „die Gestalt des greisen Simeon Lc. 2, 34 f. und Jo-

[1] cf. SCHÜRER, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter J. Christi. 3. Aufl. II, 1898 p. 556.

[2] cf. Mc 8, 32 = Mt 16, 22. Mc 9, 32 = Lc 9, 45. Lc 18, 34; 24, 21. Dagegen kann man nicht Gal. 5, 11 und 1. Kor. 1, 23 anführen, wie GFRÖRER, Gesch. des Urchristent. 2. Titel: Das Jahrhundert des Heils 1838 II, 270 thut, da an diesen Stellen nur von dem σκανδαλον des Kreuzestodes die Rede ist, der auch später stets ein Anstoss blieb, selbst wenn man die Vorstellung des Leidens und Sterbens in das Messiasbild aufnahm. cf. SEEBERG p. 365.

[3] cf. Mc 15, 32 = Mt 27, 42 = Lc 23, 35. Joh. 12, 34.

[4] Dies wird heute auch von den meisten Gelehrten zugestanden. cf. GFRÖRER l. c. II, 271. HOLTZMANN, N. Th. I, 288. KEIM, Gesch. J. II, 558. BEYSCHLAG, L. J. II, 305. GRAFE, Christl. W. 1889 p. 253. BALDENSPERGER, Selbstbew. J. p. 144 f. BABUT p. 19. WENDT, Lehre Jesu II, 541. SEEBERG p. 365. BRANDT, Ev. Gesch. p. 444, 492, 519. WEBER, System der altsyn. ... Th.[1]) 344—46, und viele andere.

hannes des Täufers Joh. 1, 29“ [1]. Das thatsächliche Verhalten der Jünger dagegen wird mit den Worten abgethan: „Aus dem Jüngerkreise Christi ‚zwar‘ vernehmen wir nicht eher eine Stimme über die Notwendigkeit des Leidens ihres Herrn und Meisters als bis nach seinem Hingang zum Vater“ [2]. Das kann man nur als ein sich Hinwegsetzen über den Thatbestand bezeichnen. Doch sehen wir uns die beiden Zeugen etwas genauer an, von denen selbst OEHLER behauptet, dass ihnen durch das „tiefere Verständnis des alten Testaments“ im Geiste klar werden musste, „dass der Weg des Messias durch Leiden zur Herrlichkeit gehe“ [3]. Dass wir uns Lc. 2 auf einem historisch höchst fragwürdigen Gebiet befinden, wird weithin zugestanden. Aber selbst wenn wir die Authentie der Simeonsworte annehmen, führen sie nicht zu dem von WÜNSCHE behaupteten Resultat. V. 34 sagt Simeon weissagend: ιδου ουτος κειται εις πτωσιν και αναστασιν πολλων εν τω Ισραηλ και εις σημειον αντιλεγομενον. Sehen wir ganz ab von alttestamentlichen Analogien, so besagen die Worte nichts über Jesu Fall und Auferstehung, sondern sie weissagen, dass die Erscheinung Jesu anderen zum Fall und zur Erhebung dienen werde. Durch die Person Jesu wird die Entscheidungsfrage gestellt: für oder wider Gott, und so wird das Innere des Herzens offenbar werden. Dass es dabei nicht ohne Widerspruch, ja Kampf abgehen werde, war vielleicht zu ahnen. Dass dieser Kampf aber zum bitteren Leiden, ja gewaltsamen Tode führen würde, ist mit keiner Silbe angedeutet. Auch V. 35 beweist das nicht. Die Worte: και σου δε αυτης την ψυχην διελευσεται ρομφαια, die auf jeden Fall eine Zwischenbemerkung an Maria darstellen, sind vieldeutig. Bezieht man sie auf den Schmerz der Mutter über den am Kreuze hängenden Sohn, so giebt man damit eine aus der späteren Geschichte und zwar lediglich aus der johanneischen Darstel-

[1] Vorwort p. V Anm. [2] p. V.
[3] Artikel Messias l. c. p. 662.

lung entnommene Deutung, ohne auch nur im mindesten nachweisen zu können, dass diese Beziehung wirklich dem Simeon vorgeschwebt habe. Ebenso möglich ist, wie die Geschichte der Exegese beweist, die Deutung auf Zweifel der Maria[1]. Dass aber die Worte Joh. 1, 29: ιδε ο αμνος του θεου ο αιρων την αμαρτιαν του κοσμου nicht von Johannes dem Täufer gesprochen sein können, werden auch viele von denen zugeben, die dieses Evangelium von einem Augenzeugen verfasst sein lassen. Aufs deutlichste tritt hier doch hervor, dass der Evangelist eine ihm aufgegangene Erkenntnis dem Täufer in den Mund legt, wenn man nicht etwa die ganze Gestalt des Täufers zu einem Rätsel machen will.

Nach alledem muss es fast wunderbar erscheinen, dass doch noch immer wieder das Märchen von der Vorstellung eines leidenden Messias zur Zeit Jesu auftaucht. Das wird nur begreiflich, wenn man zweierlei in Betracht zieht, einmal die Thatsache, dass um 150 p. X. jüdische Kreise, so wollen wir vorsichtigerweise sagen, an das Leiden des jüdischen Messias geglaubt haben, sodann die Verwirrung, welche gewisse spättalmudische Schriften angerichtet haben. Der erste Punkt steht fest durch Justins Dialog mit dem Juden Trypho. So giebt der Jude C. 36 dem Apologeten zu οτι παθητος Χριστος προεφητευθη μελλειν ειναι. Und es handelt sich hierbei nicht etwa nur um ein dialektisches Zugeständnis, sondern augenscheinlich um die volle Ueberzeugung des Mannes, für den nur das Frage ist ει ουτος δε εστι περι ου ταυτα προεφητευθη[2]. Von hier aus muss man auch C. 39 verstehen. Οτι γαρ και παθητος ο Χριστος δια των γραφων κηρυσσεται .... ικανως δια των προανιστορημενων υπο σου γραφων αποδεδεικται[3], sagt hier Trypho. Dies

[1] Mit der obigen Argumentation habe ich mich auf den Boden des Gegners gestellt. Persönlich kann ich mich zu V. 34 f. im ganzen den Ausführungen von Holtzmann, H. C. I, p. 46 und J. Weiss, Lc-Comm. p. 337 f. anschliessen.

[2] Corpus apolog. ed. Otto II p. 122 und 124.

[3] Corpus apol. II, p. 134.

CHURCH DIVINITY SCHOOL of the PACIFIC LIBRARY

könnte man an sich so verstehen, als ob erst durch die Wucht des christlichen Schriftbeweises der Jude zu der Erkenntnis eines leidenden Messias geführt worden wäre. Dass es sich aber um eine bereits bei ihm vorhandene Ueberzeugung handelt, wird ganz deutlich durch die Aussage C. 89: παθητον μεν τον Χριστον οτι αι γραφαι κηρυσσουσι φανερον εστιν[1], worauf als eigentliches Bedenken der Kreuzestod hingestellt wird[2]. Genau in gleicher Linie steht die Aussage C. 90: παθειν μεν γαρ και ως προβατον αχθησεσθαι οιδαμεν[3]. Fraglich bleibt freilich durchaus, ob Justin genügend über das wirkliche Judentum orientiert war. Da die Schrift nicht Protokoll eines thatsächlich gehaltenen Dialogs ist, so ist Vorsicht immer geboten, und man wird auf jeden Fall gut thun, die hier den Juden vindicierte Anschauung auf bestimmte Kreise zu beschränken. Dies wird unbedingt dadurch geboten, dass die aus dem zweiten Jahrhundert herstammende dialogische Grundschrift der altercatio Simonis et Theophili ausdrücklich bemerkt: Christus autem, si patibulum mortis huius sustinuit et in cruce pependit, cur non hoc ipsum a patribus nostris accepimus nec passum in scripturis nostris invenimus?[4] Hier behauptet der Jude Simon also das gerade Gegenteil. Es würde somit den günstigsten Fall bedeuten, wenn im zweiten Jahrhundert einzelne jüdische Kreise im alten Testament den leidenden Messias gefunden haben[5]. Nehmen wir dies

---

[1] Corpus apol. II, p. 326.

[2] Dass dies der eigentliche Hauptanstoss war, zeigt auch deutlich die altercatio Simonis et Theophili, cf. HARNACK, Texte und Unters. 1883. 3. Heft p. 28. Man vgl. ferner das uns durch den Commentar des Hieronymus zum Galaterbrief überlieferte Citat aus der altercatio Jasonis et Papisci: λοιδορια θεου ο κρεμαμενος, HARNACK l. c. 2. Heft p. 117.

[3] Corpus apolog. II, 328.

[4] HARNACK, l. c. 3. Heft p. 28 f.

[5] Auf jeden Fall irrig ist also das Urteil OEHLER's, Art. Messias l. c. p. 670: „Dass die ältere jüdische Tradition neben Sach. ..... den Abschnitt Jes. 53 und zwar diesen einstimmig auf den Messias

Günstigste als Wirklichkeit, so wird sich nun vor allem die Frage erheben: „Wie ist die Uebertragung des Leidensgedankens auf den Messias im jüdischen Bewusstsein zu erklären?“ Dass wir doch etwa auf eine schon längst vorhandene derartige Vorstellung hingewiesen werden sollten, ist nach allem bisher Ausgeführten ausgeschlossen. Auch durch die an sich gewiss richtige Bemerkung Schürer's: „Es ist damit ein Gedanke auf den Messias angewandt, der dem rabbinischen Judentum ganz geläufig ist ..... dass das überschüssige Leiden der Gerechten den anderen zu Gute kommt“ [1], ist keine Lösung gegeben. Denn es werden sich sofort die weiteren Fragen erheben: „Wodurch war es möglich, dass gerade auf das dem Leidenszuge so völlig widerstrebende, glänzende Messiasgemälde diese rabbinische Lehre angewandt wurde?“ Und weiter: „Wodurch ist es zu erklären, dass man erst jetzt und nicht schon früher diese Anwendung vornahm?“ Es könnte als leichter verständlich erscheinen, dass der christliche Schriftbeweis seinen Eindruck nicht verfehlt und man notgedrungen das Leiden des Messias koncediert habe. Hierauf könnte besonders eine Stelle aus dem 68. Kap. des Justin'schen Dialogs hinweisen: „ας δ αν λεγωμεν αυτοις γραφας αι διαρρηδην τον Χριστον και παθητον και προσκυνητον και θεον αποδεικνυουσιν ..... ταυτας εις Χριστον μεν ειρησθαι αναγκαζομενοι συντιθενται.“ Legt man auf das αναγκαζομενοι den Accent, so liegt es sehr nahe, an ein halb widerwilliges, gezwungenes sich Fügen unter dem unwiderstehlichen Eindruck des christlichen Schriftbeweises zu denken. Wir wollen diesen Faktor auch gar nicht für gering halten, aber durchschlagend ist er nicht. Zwar würde man nicht als entscheidend die übrigen oben schon besprochenen Dialogstellen ansehen können. Es ist nämlich sehr wohl möglich, dass Justin den Mund etwas voller genommen hat, als der Wirklichkeit entsprach. Aus-

bezogen hat, steht fest.“ Von einer einstimmigen jüd. Tradition kann selbst in viel späterer Zeit nie die Rede sein.

[1] Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes [3] II, 556.

schlaggebend sind dagegen zwei allgemeinere Argumente. Es ist ganz unwahrscheinlich, dass sich die Juden bei ihrer bekannten Hartnäckigkeit, vollends bei ihrem Hass gegen das Christentum einem christlichen Schriftbeweis gebeugt hätten. Dazu kommt, dass wir durch das Targum Jonathan genau wissen, mit welchen Künsten man es fertig zu bringen wusste, Jes. 53 zwar auf den Messias zu beziehen, aber jegliche Vorstellung eines eigentlichen Leidens desselben durch Umdeutung zu beseitigen. M. E. ist unsere Frage gelöst durch die treffenden Ausführungen BALDENSPERGER's[1]. Das furchtbare Gottesgericht, das 70 p. X. über Jerusalem, Palästina und das ganze jüdische Volk hereinbrach, ist die geschichtliche Veranlassung für die entsetzten Gemüter gewesen, den Messias auf Grund seiner Solidarität mit Israel an dem Leidensgeschick seines Volkes teilnehmen zu lassen. Aber dass es sich auch jetzt nicht um eine allgemeine Anschauung handelt, sondern lediglich um die Vorstellung gewisser Kreise, um einen Schulprozess[2], das beweist gerade die talmudische und nachtalmudische Litteratur. Man kann hier so recht deutlich sehen, wie Fiktionen weitergeschleppt werden. Nachdem EISENMENGER auf Stellen des Midrasch Ruth rabba, auf Sanhedrin und Jalkut Schimoni hingewiesen hatte[3], wusste ca. 30 Jahre später SCHÖTTGEN bereits mitzuteilen: „Dolorum Messiae .... crebra in scriptis Iudaeorum est mentio“[4]. Diese Meinung ist dann mit wenigen Ausnahmen[5] die herrschende geblieben. Besonders verhängnisvoll wirkte in unserem Jahrhundert das bereits mehrfach erwähnte, 1870 in Leipzig erschienene

[1] Selbstbew. J. p. 147—149.

[2] BALDENSPERGER l. c. p. 147.

[3] Entdecktes Judentum. Königsberg 1711. II. Band p. 758.

[4] Horae hebraicae et talmudicae in theologiam Judaeorum dogmaticam antiquam et orthodoxam de Messia impensae. Dresden und Leipzig 1742 II, 550. Das ganze 3. Cap. des 6. Buches handelt de passione Messiae. Er führt Stellen an aus Pesachim, Mechilta in Jalkut Rubeni, Sohar Gen., Sohar chadasch und Sohar Num.

[5] Hervorzuheben sind GFRÖRER und DE WETTE.

Buch von WÜNSCHE über „Die Leiden des Messias etc.“ In diesem Werke wurde der Anschein erweckt, als ob gewissermassen von den Tagen des Sündenfalls an der Gedanke eines leidenden Messias nie dem jüdischen Bewusstsein abhanden gekommen wäre. Dazu war der talmudische und nachtalmudische Stoff zwar reichlich beigebracht, aber in keiner Weise kritisch gesichtet. Es ist das bleibende Verdienst DALMAN's, diesen Konstruktionen durch eine geschichtliche Betrachtung definitiv den Todesstoss gegeben zu haben[1]. Hiernach liegen die Dinge so, dass in der talmudischen Zeit die Mischna nichts von einem leidenden Messias weiss, wohl aber die Gemara besonders in dem Traktat Sanhedrin, dass aber daneben im Targum Jonathan eine gerade das Leiden bei Beziehung von Jes. 53 auf den Messias beseitigende Darstellung vorliegt. Und die Leidensaussagen wiederum verlegen das Leiden in die Zeit vor dem öffentlichen Auftreten des Messias, scheiden es also von seinem messianischen Berufswerk aus, während die Wehen des Messias sich lediglich auf die mit der messianischen Zeit für Israel verbundenen Leiden beziehen. Erst in der nachtalmudischen Zeit finden sich reichere Mitteilungen über das Leiden des Messias. Aber selbst Pesiqtha Rabbathi aus dem 9. Jahrhundert weiss nichts von einem gewaltsamen

[1] Ein und dieselbe Schrift DALMAN's ist dreifach, zum Teil mit Abweichungen im Titel erschienen: a) „Der leidende Messias nach der Lehre der Synagoge im 1. nachchristl. Jahrtausend“. Philos. Doktordissertation in Leipzig vorgelegt 1887. b) „Messias ben David, der leidende Messias der Rabbinen“. In Nathanael, Zeitschr. für die Arbeit der evang. Kirche an Israel ed. H. L. Strack. 3. Jahrg. 1887. p. 97—170. c) „Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im 1. nachchristlichen Jahrtausend“. Schriften des institutum judaicum in Berlin Nr. 4, 1888. Hier ist mit der unter b) genannten Schrift folgender frühere Aufsatz vereinigt: MARX (der frühere Name DALMAN's) „Der leidende und sterbende Messias des Judentums“, Nathanael II, 1886 p. 163—188. Ausserdem ist noch zu nennen: DALMAN, Jes. 53, das Prophetenwort vom Sühnleiden des Heilsmittlers. Schriften des instit. judaic. Nr. 13, 1891.

Tode, beschränkt die Gültigkeit des Leidens nur auf Israel und das Heil ist lediglich endgeschichtlich bestimmt, lauter wichtige Punkte, auf die WÜNSCHE gar nicht geachtet hat. Mit Recht kommt DALMAN, wenn er die ganze Entwicklung überschaut, zu dem Resultat, „dass die Tradition vom Messiasleiden ins ganze genommen nur einem dünnen Faden gleicht, der durch das Gewebe der jüdischen Messianologie sich hindurchzieht, dass von einer offiziellen Anerkennung dieser Lehre zu keiner Zeit irgend welche Spur nachzuweisen ist“ [1]. Die ganze instinktive Abneigung des Judentums gegen einen sterbenden Messias hat ihren deutlichen Ausdruck in der Verdopplung der Messiasgestalt gefunden. Es sollte einen Messias geben, der „noch nicht der rechte und eigentliche Messias“ [2] war, der voll Sehnsucht erharrte König Israels. Im Anschluss an Sach. 12 [3] und Deut. 33,17 [4] entstand so der getötete Messias ben Joseph oder Ephraim, und man war in der glücklichen Lage, den Messias ben David auch dem christlichen Schriftbeweis gegenüber im alten Glorienschein bestehen zu lassen.

Durch den Nachweis, dass der Zug des Leidens und Sterbens in der jüdischen Messianologie zur Zeit Jesu keine Stätte hat, ist der erste Einwand hinfällig geworden, der gegen unsere These, dass Jesus aus inneren Gründen genötigt war, seinem Tode eine besondere Bedeutung beizulegen, erhoben werden kann. Es wäre nur noch der zweite Einwand denkbar, Jesus habe sich überhaupt nicht für den Messias gehalten. Wäre dies richtig, so könnte Jesus immer noch gleich Hiob über die Bedeutung seines Leidens reflektiert haben, aber dieses Leiden würde dann mit dem sonstiger Frommen und Gerechten in einer Linie stehen, ein Grund, gerade seinem Leiden eine besondere Bedeutung zuzuschreiben, wäre nicht vorhanden, vollends könnte

[1] Dissertation p. 61.
[2] DALMAN, Nathanael II, 169.
[3] DALMAN l. c. p. 179 f.
[4] DALMAN l. c. p. 181.

von einem Muss, einer inneren psychologischen Notwendigkeit keine Rede sein. Allein die Annahme, Jesus habe sich nicht für den Messias gehalten, auch neuerdings durch Gelehrte wie HAVET[1], LOMAN[2] und MARTINEAU[3] energisch vertreten, ist zu abenteuerlich als dass wir durch eine eingehende Widerlegung diese Vorbemerkungen unnütz hinziehen sollten[4]. Die Geschichte Jesu in den synoptischen Evangelien müsste ganz anders aussehen, wenn erst von den Jüngern in ihrer frommen Erregung Jesus mit der Messiaswürde bekleidet worden wäre[5]. Auch BRANDT hat es nicht gewagt, dieser Meinung unbedingt beizutreten. Nach ihm soll Jesus „über seine Bestimmung zur messianischen Würde bis zuletzt nicht zur völligen Sicherheit gelangt" sein[6]. „Immer deutlicher" kann ihm dieser Gedanke geworden sein, „zur völligen Gewissheit nicht"[7]. Allein hier wird die Zurückhaltung Jesu, seine geflissentliche Abwehr der Publizierung seiner Würde nicht eher als stichhaltiger Grund angeführt werden können als bis es gelingt, die positiven Kennzeichen seines Messiastums zu beseitigen. Solange man aber alles das, was man unter dem Titel „Selbstbewusstsein Jesu" zusammenfasst, nur durch Hinzufügung des Prädikats „messianisch" verständlich machen kann, so lange die Scene in Caesarea Philippi und die Aussage Jesu vor dem Hohenpriester[8] als Fakta bestehen bleiben[9], so

---

[1] Le christianisme et ses origines IV, Paris 1884: „j'ai établi, dans la critique des récits sur la vie de Jésus, que, suivant toute apparence il n'a jamais prétendu être le Christ" (p. 75) cf. besonders p. 14—19.

[2] Gids 1888 II, 118 (Angabe BRANDT's).

[3] Seat of authority in Religion 1890 p. 326 ff. (Angabe BRANDT's).

[4] Kurze Zusammenfassung der Gegengründe bei BEYSCHLAG, N. Th. I, 60—62.

[5] RÉVILLE, Jésus de Nazareth II, 185.

[6] Ev. Gesch. p. 476. [7] l. c. p. 478.

[8] Mc 14, 62 = Mt 26, 64 = Lc 22, 70.

[9] Ganz schwach sind die zum letzten Punkte gemachten Einwände HAVET's p. 18.

lange wird man das gute Recht haben, Jesus den Messiasgedanken als konstituierenden Bewusstseinsfaktor beizulegen. M. E. ist allein von diesem Standpunkte aus jene von BRANDT und besonders von HAVET inkriminierte Zurückhaltung Jesu wohlbegreiflich. Jesus hat nie das Bekenntnis zu seiner Messianität direkt zurückgewiesen, vielmehr involviert das nicht-Sagen des Nein sein inneres Ja. Durch die national-politischen Erwartungen war aber Zurückhaltung geradezu geboten. Jesus konnte nicht Messias sein in dem Sinn, in dem das Volk sich das ersehnte Auftreten des Gesalbten Jahwes dachte[1]. Und auch hier tritt die ganze Wucht der Thatsache hervor, dass er zu Caesarea Philippi dem erstmaligen Messiasbekenntnis seiner Jünger den Ausblick auf ein schweres Leidensgeschick auf dem Fusse folgen liess.

So bleibt es dabei: Jesus musste, wenn er im Gegensatz zu der jüdischen Anschauung Leiden und Tod als sein Los erkannte, als Messias sein Leiden mit seinem messianischen Bewusstsein ausgleichen, ihm eine besondere Bedeutung beilegen. Worin bestand diese Bedeutung?

---

[1] Nur mit dieser Einschränkung ist der Satz WELLHAUSEN's richtig: „Das Ansinnen als Messias aufzutreten weist er entschieden zurück; das ist eine Versuchung, die er gleich zu Beginn seiner Laufbahn ein für alle mal überwunden hat.“ (Israel. und jüd. Gesch. 1894 p. 315.)

Lebenslauf.

Am 30. August 1873 wurde ich, Georg Wilhelm Hollmann, zu Stralsund als Sohn des damaligen Zahlmeisters im Inf.-Reg. Graf Schwerin, jetzigen Rechnungsrates Albert Hollmann, geboren. Meine Schulbildung erhielt ich auf den Gymnasien zu Stralsund und Graudenz. Ostern 1892 bezog ich die Universität Halle. Nachdem ich von Ostern 1893 bis Ostern 1894 in Berlin studiert hatte, kehrte ich wieder nach Halle zurück und bestand Ostern 1896 ebendaselbst die erste theologische Prüfung. Auch das folgende Sommersemester blieb ich in Halle, um mich speziell philosophischen Studien zu widmen. Vom 1. Okt. 1896 bis 1. Okt. 1898 gehörte ich dem Königl. Predigerseminar in Wittenberg als ordentliches Mitglied an. Im März 1898 bestand ich die zweite theologische Prüfung vor dem Königl. Konsistorium in Magdeburg, im December 1898 das philosophische Doktorexamen hier in Halle. Nachdem ich vom 1. Januar bis Mitte August 1899 die Stelle eines Erziehers in Sloszewo, Dresden und Wiesbaden bekleidet hatte, kehrte ich im Oktober 1899 nach Halle zurück, um mich zur Habilitation vorzubereiten.

Thesen.

1) Joel 3,1—5 vertritt im Zusammenhang des Ganzen einen weit unter der Höhe des prophetischen Universalismus liegenden, streng partikularistischen Standpunkt.
2) Ps. 72, ursprünglich auf einen Ptolemäerfürsten gedichtet, ist erst nach einer messianischen Uebermalung in den Psalter gekommen.
3) Mt 16, 17—19 wurde nicht von Jesus gesprochen.
4) Für die Ausgestaltung der paulinischen Theologie kommen neben den jüdisch-pharisäischen auch hellenische Einwirkungen in Betracht.
5) Die Einheitlichkeit der Johannesapocalypse ist nicht festzuhalten.
6) Auch nach dem Fallenlassen jeder besonderen Inspirationstheorie ist die einzigartige Bedeutung der Schrift für das Christentum aufrecht zu erhalten.
7) Die Dogmatik führt auf verschiedenen Punkten zu unlösbaren Antinomien des Denkens.
8) Die christliche Ethik hat den Zusammenschluss menschlicher Selbstbestimmung und göttlicher Gesetzgebung durch den Rekurs auf die schöpfungsmässige Gottebenbildlichkeit des Menschen zu gewinnen.
9) Die Auffassung der Gottheit Christi in RITSCHL's Hauptwerk führt nicht notwendig über den Gedanken eines auch in den Gläubigen zu realisierenden Prinzips hinaus.
10) Die Christenverfolgungen unter Ant. Pius und Marc. Aurel lassen deutlich erkennen, dass für die heidnische Obrigkeit nicht criminalrechtliche Erwägungen, sondern Massnahmen der polizeilichen Coercition das Bestimmende waren.
11) Die zeitliche Trennung des Gemeindegottesdienstes und der Abendmahlsfeier ist aus prinzipiellen und praktischen Gründen das Wünschenswerte.
12) Die Krankenkommunion ist so viel als möglich einzuschränken.

6NX
.25

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.